265.613 d P841a
Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

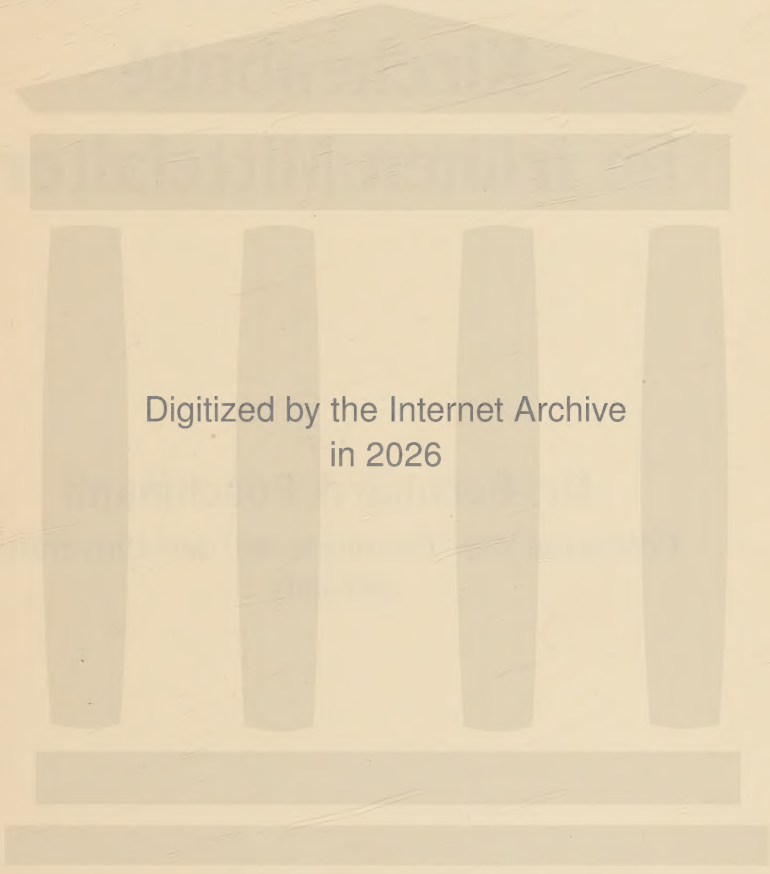
Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Breslauer Studien zur historischen Theologie
herausgegeben von
Dr. Franz Xaver Seppelt, Dr. Friedrich Maier, Dr. Berthold Altaner
Professoren in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau
Band XVI

Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter.

Von
Dr. Bernhard Poschmann
Professor der Theologie an der Universität Breslau.

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dieabendlandisch0000drbe_f0r6

Breslauer Studien zur historischen Theologie
herausgegeben von
Dr. Franz Xaver Seppelt, Dr. Friedrich Maier, Dr. Berthold Altaner
Professoren in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau
Band XVI

Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter.

Von
Dr. Bernhard Poschmann
Professor der Theologie an der Universität Breslau.

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter.

Von

Dr. Bernhard Poschmann

Professor der Theologie an der Universität Breslau.

1878

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

BRESLAU 1930
VERLAG MÜLLER & SEIFFERT

265.613 S
P841a

89873

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

CCR TMD SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Inhaltsverzeichnis.

I. Das Bußwesen in der alten keltischen Kirche . . 1
1. Die Bußbücher und ihr neues Bußsystem . . . 3
2. Inhalt der Bußkanones 12
3. Die kirchlich-sakramentale Seite der Buße . . 24

II. Die Gestaltung des Bußverfahrens in der angelsächsischen Kirche 38

III. Die Verpflanzung des keltischen Bußsystems auf das Festland. Columban 58

IV. Die Aufnahme des neuen Bußsystems auf dem Festland. Die fränkischen Bußbücher 73

V. Öffentliche und geheime Buße nach der karolingischen Reform 92

VI. Der Ritus der Privatbuße 102

VII. Der Ritus der öffentlichen Buße 116

VIII. Bußverpflichtungen und Bußformen. Die „paenitentia solemnis“ 133

IX. Die Beicht 167

X. Die Rekonziliation 198

Schluß 232

Namen- und Sachregister 239

Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung ist die unmittelbare Fortsetzung meiner i. J. 1928 erschienenen Schrift „Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums". Die Bearbeitung ist wesentlich nach den gleichen Gesichtspunkten erfolgt, wie ich sie dort in der Einleitung angegeben habe. Auch für die hier in Betracht kommende Periode soll die kirchliche Buße schlechthin, sowohl nach ihrer dogmatischen Seite wie nach ihrer äußeren Gestaltung, dargestellt werden. Im besonderen soll gezeigt werden, wie an Stelle der öffentlichen Kirchenbuße, deren Entwicklung im Ausgang des christlichen Altertums auf einem toten Punkt angelangt war, das private Bußverfahren, wie es im wesentlichen der späteren Übung entspricht, Eingang fand, sich gegen die alten kanonischen Bestimmungen durchsetzte und die kanonische Bußordnung immer mehr verdrängte. Die zeitliche Umgrenzung des Themas ist elastisch zu nehmen. Das „frühe Mittelalter" ist im allgemeinen die Zeit etwa von Gregor dem Großen bis zum Beginn der Frühscholastik. Wie es aber für die Behandlung des Ursprungs der kirchlichen Privatbuße notwendig war, auf eine noch frühere Zeit zurückzugreifen, so erwies es sich auch zum besseren Verständnis der Entwicklung des Bußwesens als zweckdienlich, die eine und die andere Frage weiter bis in die Zeit der Hochscholastik hinein zu verfolgen. Dagegen hat die dialektische Behandlung der Buße durch die Scholastik keine Berücksichtigung mehr gefunden. Sie gehört wesentlich einer neuen Periode der Bußgeschichte an.

Zu meinem Bedauern konnte ich die wertvolle philologische Untersuchung von P. W. Finsterwalder über „Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen" (Weimar 1929) nur noch bei der Korrektur der Druckbogen verwerten. Zu einer wesentlichen Änderung meiner Darstellung bietet sie indes auch keinen Anlaß.

Den Herausgebern der Breslauer Studien zur historischen Theologie, besonders Herrn Kollegen Seppelt, danke ich herzlich für die bereitwillige Aufnahme der Schrift und die tatkräftige Bemühung um ihre Drucklegung, desgleichen der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und dem Breslauer Universitätsbund, die durch namhafte Zuschüsse den Druck ermöglicht haben. Aufrichtigen Dank schulde ich endlich den Herren Kollegen Schubert und Altaner für ihre liebenswürdige Unterstützung bei der Korrektur.

Breslau, den 14. Februar 1930.

Der Verfasser.

I. Das Bußwesen in der alten keltischen Kirche.

In dem Paenitentiale Theodori findet sich folgende Bemerkung über die Rekonziliation: 1. Die Römer nehmen sie im Unterschied zu den Griechen innerhalb der Apsis vor. 2. Die Rekonziliation der Büßer findet nur am Gründonnerstag statt und wird vom Bischof, und zwar nach vollendeter Buße vollzogen. 3. Wenn es jedoch dem Bischof zu schwer ist, kann er im Notfalle einen Presbyter zu ihrer Spendung bevollmächtigen. 4. In dieser Provinz ist eine öffentliche Vornahme der Rekonziliation deswegen nicht vorgesehen, weil es auch keine öffentliche Buße gibt. (Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est.)[1])

Theodor, nach dem das Bußbuch benannt ist, ist der berühmte Erzbischof von Canterbury, der Reorganisator der anglikanischen Kirche in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Von Hause ein griechischer Mönch aus Tarsus und ausgezeichnet durch eine umfassende wissenschaftliche Bildung, die ihm den Beinamen „der Philosoph" einbrachte, war er ebenso vertraut mit der Theologie und den Einrichtungen des Morgenlandes wie des Abendlandes, ein Vorzug, der ihm naturgemäß bei der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in seinem neuen Wirkungskreis sehr zu statten kommen mußte.[2]) Durch die Herstellung der kirchlichen Einheit sowie durch die Hebung der gesunkenen Disziplin hat er auf die geistig-sittliche Entwicklung des Landes einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Zu den Mitteln, die der Erneuerung der Disziplin dienten, gehörte eine kraftvolle, aber den Verhältnissen angepaßte Bußordnung, die ihren Niederschlag in dem genannten Bußbuch gefunden hat. Dieses ist zwar nicht direkt von ihm verfaßt — als sein

[1]) Paenit. Theodori I c. 12, bei Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851, 197.

[2]) Vgl. Cabrol, L'Angleterre chrétienne avant les Normands. Paris 1909, 134.

Urheber gibt sich ein „discipulus Umbrensium" aus, anscheinend ein Geistlicher aus Northumberland —, ist aber unzweifelhaft von seinem Geiste inspiriert, so daß er wenigstens moralisch als sein Verfasser angesehen werden muß.[1]) Daß die mitgeteilte Notiz über die Rekonziliation auf ihn zurückgeht, wird durch den Hinweis auf die abweichende Praxis der Griechen sichergestellt.

Die Notiz ist aus einem doppelten Grunde bemerkenswert. Zunächst zeigt sie, daß in Rom noch spät im 7. Jahrhundert die öffentliche Buße in Übung ist. Abgesehen von Notfällen, wo bei Todesgefahr des Büßers auch der Presbyter mit Genehmigung des Bischofs die Rekonziliation erteilen durfte, kennt das römische Bußrecht auch zur Zeit Theodors nur die eine öffentliche Rekonziliation am Gründonnerstag.[2]) Zum zweiten besagt die Stelle, daß in der Heimat des Bußbuches die öffentliche Bußinstitution überhaupt unbekannt ist. Ob die Bestimmung „in hac provincia" nur auf eine einzelne Provinz der angelsächsischen Kirche (Northumbrien) geht,[3]) oder auf das ganze Gebiet der „sieben Königreiche", mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber ist die gekennzeichnete Eigentümlichkeit zurückzuführen auf die alte britische oder keltische Kirche, die auch in andern Fragen der Disziplin und des Kultes eine Sonderstellung einnahm und bei ihren von der übrigen Kirche abweichenden Gebräuchen jahrhundertelang steif beharrte.[4])

[1]) Vgl. Cabrol, a. a. O. 137; Wasserschleben, a. a. O. 14 ff.; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883, 510 ff.

[2]) Zu der Annahme, daß Theodor lediglich an die öffentliche Bußordnung der Römer denke, und daß neben dieser noch eine private kirchliche Buße bestanden habe, läßt der Text keinen Raum. Er spricht ganz allgemein von der Rekonziliation — Romani reconciliant hominem inter apsidem . . . Reconciliatio paenitentium in coena Domini tantum est. Darin besteht der Gegensatz zwischen der römischen und der angelsächsischen Kirche: Dort vollzieht sich die Rekonziliation öffentlich, hier privat. Es ist schlechthin ausgeschlossen, daß in dem ersten Vergleichsglied der Begriff Rekonziliation in einem engeren, bei dem zweiten im weiteren Sinne zu nehmen ist: dort als Rekonziliation bloß der öffentlichen Büßer unter Absehung von der angeblich ebenfalls praktizierten privaten Rekonziliation, hier als Rekonziliation der Büßer schlechthin.

[3]) So Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen. Weimar 1929, 158 ff.

[4]) Vgl. Gougaud, Les chrétientés celtiques. Paris 1911, chapitre XI (Les controverses disciplinaires), 175—211. Hier die Spezialliteratur, insbesondere auch für die Frage der angeblichen „Romfreiheit" der britischen Kirche. — Als die christlichen Briten von den heidnischen

1. Die Bußbücher und ihr neues Bußsystem.

Die Quellen für das irische und altbritische Bußwesen gehen bis ins sechste, vielleicht sogar bis ins fünfte Jahrhundert zurück. Angeblich aus dem 5. Jahrhundert stammen zwei Serien von canones, die sich als Beschlüsse zweier unter Patricius, dem Apostel Irlands, gefeierten Synoden ausgeben und zum Teil Bußbestimmungen enthalten.[1]) Sicher ist indes nur der irische Ursprung der canones; ob und inwieweit sie von Patricius stammen, erscheint zweifelhaft.[2]) Die ältesten britischen Bußsatzungen finden sich

---

Angelsachsen aus ihrer Heimat vertrieben wurden, siedelten sie sich im äußersten Westen der Insel, in Wales und Cornwales, an oder ließen sich jenseits des Kanals in der später nach ihnen benannten Bretagne nieder. Auch die Kirche Irlands, das im fünften Jahrhundert von Britannien aus christianisiert worden war, hatte naturgemäß die britischen Gebräuche übernommen, und die später von Irland ausgehenden Missionen verpflanzten sie weiter nach Schottland. Weil die Bewohner der britischen Inseln vor der Invasion der Angelsachsen alle der keltischen Rasse angehörten, spricht man schlechthin von der keltischen Kirche und dementsprechend von den „keltischen Gebräuchen". Gegen die angelsächsischen Eroberer schloß sich die keltische Christenheit scharf ab und weigerte sich sogar lange Zeit, an der von Rom aus unternommenen Missionierung ihrer Feinde mitzuwirken. (Vgl. Cabrol, a. a. O. 71 ff.) Als erste übernahmen irische Mönche auf Einladung des Königs Oswald die Missionierung von Northumberland im Jahre 633. (Ebd. 103.) Die römischen Missionare hatten anderseits naturgemäß das Bedürfnis und auch den Auftrag, mit den benachbarten britischen Bischöfen in Verbindung zu treten. Vgl. die Weisung Gregors des Großen an Augustinus, den Apostel der Angelsachsen: Britannorum vero omnium episcoporum tuae curam fraternitati committimus, ut indocti doceantur, infirmi persuasione roborentur, perversi auctoritate corrigantur (Registr. 11, 64, ML 77, 1192). Dabei entsprach es den weitherzigen Maximen des großen Papstes, wenn die Missionare auf die Gewohnheiten der bestehenden Kirche möglichst schonende Rücksicht nahmen. Ebd. Mi 1187: Sed mihi placet, ut sive in Romana sive in Galliarum sive in qualibet ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia . . . infundas. Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt, elige et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone. Unter diesen Umständen werden wir an der Übernahme der britischen Bußpraxis für die angelsächsische Kirche nichts Auffallendes finden.

[1]) Mansi, Concilia VI, 513—538.

[2]) Schon Thomas Morus, der die Synoden in die letzten Lebensjahre des hl. Patricius verlegt, ist der Meinung, daß ein Teil der Bestimmungen beträchtlich späteren Ursprungs sein dürfte. S. Hefele, Conciliengeschichte II², 585. W. Stubbs glaubt, die erste Serie als Ganzes frühestens für die ersten Jahre des 8. Jahrhunderts ansetzen zu dürfen (Haddan and Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland. Vol. II Part II, Oxford 1878, 331 note Z); dagegen halten J. B. Bury (The life of Saint Patrick and his Place in History, London 1905, 233—245) und, auf ihn gestützt,

in den Excerpta quaedam de libro Davidis, den canones der Synodus Aquilonalis Britanniae sowie der Synodus Luci Victoriae, Fragmenten, die planlos Bußbestimmungen für die verschiedensten Vergehen der Laien und der Kleriker bringen und wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert stammen.[1]) Ebenfalls in das 6. Jahrhundert dürfte die Praefatio Gildae de paenitentia zurückreichen, deren Bestimmungen hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich,[2]) für Klosterleute gelten.[3]) Aus dem 7. Jahrhundert stammt das von Wasserschleben unter der Bezeichnung „Canones Wallici" publizierte „Judicium culparum", weniger eine Bußordnung als eine Liste der für die verschiedensten Vergehen geltenden Kompositionen.[4]) Die älteste irische Bußordnung, wenn wir von den in ihrer Echtheit zweifelhaften canones des Patricius absehen, ist das Paenitentiale Vinniai, eine im Gegensatz zu den bisher genannten fragmentarischen Quellen mehr umfassende Sammlung. Als Verfasser möchte Wasserschleben den Abt Finnian von Clonard, einen Freund des britischen Bischofs David, ansehen.[5]) Schmitz dagegen[6]) und mit anderer Begründung Seebass[7]) entscheiden sich für den Abt und

Gougaud (a. a. O. 267), die patricianische Herkunft der ganzen Sammlung für durchaus möglich, während sie die zweite Serie ebenfalls einer späteren Zeit, dem 7. Jahrhundert, zuweisen.

[1]) Gougaud, a. a. O. 276, Schmitz, a. a. O. 490 ff. — Die Fragmente werden in Zusammenhang gebracht mit dem Abt und späteren Erzbischof David von Menevia in Wales († 544), der als Organisator des Mönchswesens und als Metropolit der ganzen britischen Kirche den weitgehendsten Einfluß ausübte und nach seinem Tode als Patron von Wales verehrt wurde. Vgl. Cabrol, a. a. O. 43.

[2]) Gegen Schmitz, a. a. O. 495; vgl. can. 3.

[3]) Gildas „der Weise", dessen Persönlichkeit in ziemliches Dunkel gehüllt ist, der aber jedenfalls durch sein segensreiches Wirken sich in ganz Britannien und Irland einen großen Namen gemacht hat, schrieb kurz vor dem Jahre 547 seine „Klage" (querulus) De excidio et conquestu Britanniae und entwarf darin als der britische Jeremias ein furchtbar düsteres Bild von dem sittlichen Zustand seines Volkes. (Über seine Lebensdaten vgl. Mommsen, M. G. hist. Auct. antiquiss. tom. 13. Berlin 1898, 4 ff.) Das Bußfragment ist uns nur in einem einzigen Pariser Codex überliefert, so daß die Autorschaft des Gildas nicht allzusehr gesichert ist. Wasserschleben (a. a. O. 6) und Mommsen (a. a. O. 11 f.) wollen sie anerkennen, Gougaud (a. a. O. 67 A. 1) spricht dagegen von einer fälschlichen Zueignung an Gildas.

[4]) Gougaud, a. a. O. 276, Schmitz, a. a. O. 501.

[5]) A. a. O. 10.

[6]) A. a. O. 498 f.

[7]) Ztschr. f. Kirchengeschichte 14 (1894), 437 f.

Bischof Finnian von Maville († 589). In jedem Falle aber stammt die Arbeit aus dem 6. Jahrhundert. Ihre Satzungen sind zum großen Teil in die späteren Bußbücher übergegangen. Zunächst hat aus ihm geschöpft das Paenitentiale Cummeani, das in seiner echten Form erst von Zettinger entdeckt und i. J. 1902 veröffentlicht worden ist.[1]) Verfaßt ist es nach Zettinger vor der Zeit Theodors, also im 7. Jahrhundert, sehr wahrscheinlich von Cummean dem Langen, der 661 oder 662 als Abt des Klosters Hy in Schottland gestorben ist.[2]) Es ist die älteste der systematisch geordneten Sammlungen — den ersten acht Kapiteln liegt das Schema von den acht Hauptsünden zu Grunde. Seine Bedeutung besteht vor allem darin, daß es eine der Hauptquellen für die späteren fränkischen Bußbücher geworden ist. Stark abhängig von der Vinnianischen Bußordnung ist ebenfalls das Paenitentiale Columbani, benannt nach dem berühmten irischen Missionar, der in Frankreich und in Oberitalien eine so nachhaltige segensreiche Wirksamkeit entfaltete († 615). Es ist freilich nicht absolut sicher, ob er wirklich der Verfasser ist. Schmitz hat es entschieden bestritten,[3]) dagegen sind Seebass[4]) und Hauck[5]) mit starken Gründen dafür eingetreten, daß wenigstens der Kern des Bußbuches tatsächlich auf Columban oder doch auf einen seiner Schüler zurückgehe, und haben die Gegenargumente von Schmitz m. E. mit Erfolg zurückgewiesen.[6]) Obwohl es sicher auf fränkischem Boden entstanden ist, darf es inhaltlich doch den keltischen Bußordnungen zugezählt werden. Daß das wichtigste Bußbuch der angelsächsischen Kirche, das Paenitentiale Theodori, sich naturgemäß an die altbritische Praxis anlehnte, wurde schon oben fest-

[1]) Im Archiv für katholisches Kirchenrecht 82 (1902), 501—540.
[2]) A. a. O. 538.
[3]) A. a. O. 587—594.
[4]) A. a. O. 430 ff.
[5]) Kirchengeschichte Deutschlands, 1. Teil, 3. Aufl. Leipzig 1904, 257, A. 2.
[6]) Dem Urteil Haucks stimmten zu: Fournier, in Revue d'hist. et de litt. relig. 6 (1901), 293, ferner Krusch, Mon. Germ. Hist. Scriptor. rer. Meroving. IV, Hannover 1902, 17 A. 4; desgleichen v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 214. Vgl. auch Martin, in Vacant-Mangenot, Dictionnaire de la théologie cathol. 3, 1 p. 375. Zurückhaltender urteilt Zettinger, a. a. O. 501. logie cathol. 3, 1 p. 375. Zurückhaltender urteilt Zettinger, a. a. O. 501, ebenso Finsterwalder, a. a. O. 218.

gestellt. Es finden sich in ihm canones aus der Synodus Luci Victoriae und dem liber Davidis; von einem Teil des Werkes bemerkt der Verfasser selbst, daß die testimonia aus einem „libellus Scotorum" entlehnt seien.[1]) Mittelbar sind dann auch die späteren angelsächsischen Bußbücher, die auf Theodor fußen, von keltischen Quellen abhängig.

Die keltische Kirche ist somit die eigentliche Heimat der Bußbücher und hat dadurch eine entscheidende Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Bußwesens gewonnen. Die Eigenart der Bußbücher liegt darin, daß sie in kasuistischer Form für die einzelnen Verfehlungen schwerer oder leichterer Art genau bestimmte Bußen festsetzen, die dem Diener der Kirche als Norm für die Bußauflage zu dienen haben. An sich stellten sie nicht etwas absolut Neues dar. Von jeher hatten die Synoden Bußregeln erlassen; so das allgemeine Konzil von Nicäa, die Synoden von Ancyra, Neocäsarea, Gangra für die Ostkirche, für die Westkirche die zahlreichen afrikanischen, fränkischen und spanischen Synoden. Die Bestimmungen galten zunächst nur für den jeweiligen Jurisdiktionsbereich der einzelnen Synoden, bei dem regen Verkehr aber, der zwischen den Kirchenprovinzen gepflegt wurde, fanden sie vielfach auch in andern Ländern Anerkennung. So wurden seit dem 5. Jahrhundert orientalische Bußsatzungen in die abendländischen Kirchen übernommen, und das Ansehen der afrikanischen canones war in der gallischen Kirche so groß geworden, daß man um die Neige des 5. Jahrhunderts hier das Bedürfnis empfand, in den „Statuta ecclesiae antiqua" eine Sammlung afrikanischer Konzilsbeschlüsse herzustellen, und daß ein Cäsarius von Arles die Autorität der Urheber dieser statuta, der „Africani pontifices", der Autorität der 318 Bischöfe von Nicäa gleichsetzte.[2]) Von vornherein für die ganze Kirche normgebend waren, abgesehen von den allgemeinen Konzilien, naturgemäß die päpstlichen Dekrete, die seit dem 4. Jahrhundert immer häufiger wurden und sich vielfach mit Bußfragen befaßten. So gab es im sechsten Jahrhundert ein reiches „kanonisches" Material für die Regelung der Bußdisziplin; aber es

[1]) Paenit. Theodori I, 7 § 5. Wasserschleben, a. a. O. 27 f. Näheres jetzt bei Finsterwalder, a. a. O. 200 ff.

[2]) Mansi VIII, 812; vgl. Morin, Revue Bénédict. 30 (1913), 337 f.

war zerstreut in den Akten der verschiedenen Kirchen und entbehrte nicht nur jeder systematischen Ordnung, sondern vielfach auch der Einheitlichkeit. Im Morgenlande hatten, dem Bedürfnis nach festeren Richtlinien für die Bußverwaltung Rechnung tragend, Gregor Thaumaturgos, Basilius und Gregor von Nyssa in sogenannten Bußbriefen nähere Anweisungen über die Handhabung der Bußdisziplin und die Anwendung der richtigen Heilmittel gegeben. Die drei Briefe des Basilius an Amphilochius bringen nicht weniger als 84 canones, in denen die Buße für die verschiedensten Arten der Kapitalverbrechen — Abfall, Götzendienst, Häresie, Meineid, Unzucht in allen ihren Abarten, Ehebruch, Tötung usw. — bezeichnet wird.[1]) Diese Anweisungen konnten natürlich zunächst nur die private Autorität ihrer Verfasser für sich in Anspruch nehmen; bei dem Ansehen aber, das diese genossen, wurden sie in die späteren Rechtssammlungen der griechischen Kirche aufgenommen und erhielten dadurch kanonische Bedeutung, so daß die genannten Bußbriefe direkt als „kanonische" Briefe aufgeführt werden.

Mit diesen griechischen Bußbriefen haben die keltischen Bußbücher am ehesten Ähnlichkeit. Auch sie waren rein privater Natur, und dies noch in höherem Grade als jene. Denn während die griechischen Väter offenbar die in ihren Kirchen herrschende Praxis wiedergaben, und diese sich im allgemeinen auf Synodalbeschlüsse stützen konnte, fehlte es in der keltischen Kirche fast vollständig an einer autoritativen Gesetzgebung. Die Entwicklung der Hierarchie war in dem von der übrigen Kirche isolierten Lande zurückgeblieben. Die Bischöfe hatten keine fest abgegrenzte Jurisdiktion und waren in ihrer Macht beschränkt durch den übermäßigen Einfluß der Klöster. Eine Primatialgewalt mit verpflichtender Autorität gab es nicht, und unter solchen Umständen konnte sich naturgemäß auch kein synodales Leben von einiger Bedeutung entfalten.[2]) Weil so die positive Gesetzgebung versagte, mußte man sich auf andere Autoritäten berufen, und das waren neben der Schrift und

[1]) Ep. 188, 199 u. 217; MG 32, 664 ff., 716 ff., 793 ff.
[2]) Vgl. dazu Gougaud, a. a. O. chap. 7 (Le clergé et les institutions ecclésiastiques) 212 ff.

den Kirchenvätern[1]) die Heiligen und „Weisen" des Landes, wie etwa Patricius, David und Gildas.[2])

Das gänzlich Neue, was die keltischen Bußbücher gegenüber allen bisherigen Bußordnungen bieten, haben wir gleich zu Anfang herausgestellt: sie kennen nicht die Institution der öffentlichen Kirchenbuße. Damit gewinnt ihr Bußsystem ein ganz anderes Gesicht. In der altkirchlichen Disziplin ist das Entscheidende bei der Bußforderung der Eintritt in den „Stand der Büßer" mit allen damit verbundenen Verpflichtungen. Der Sünder wird aus der engeren Gemeinschaft der Gläubigen und von ihrem Unterpfand, der Eucharistie, ausgeschlossen, muß sich den beschämenden Bußriten unterziehen und durch ein persönliches Bußleben der Wiederaufnahme in die Kirche würdig zu machen suchen. Gewisse schwere Verpflichtungen binden ihn sogar über die Rekonziliation hinaus das ganze Leben hindurch, so vor allem die Verpflichtung geschlechtlicher Enthaltsamkeit. Die Büßer bleiben für immer Christen minderen Rechts, sind ausgeschlossen vom Klerikerstand. Die Kehrseite der lebenslänglichen Folgen der Buße ist ihre Unwiederholbarkeit bei etwaigem Rückfall. Diese Bestimmungen gelten für alle Pönitenten gleichmäßig oder doch wenigstens für alle, die wegen schwerer Vergehen die Buße übernommen haben. Deswegen ist „die Buße" auch für alle im wesentlichen dieselbe. Die Differenzierung mit Rücksicht auf die verschiedene Schwere der Schuld betrifft nur die Zeitbemessung, die längere oder kürzere Dauer der Exkommunikation und der öffentlichen Bußübung. Die Hauptfrage für den Verwalter der Buße lautet: Verlangt das vorliegende Vergehen überhaupt die Buße oder nicht? — Dieser kirchenrechtliche Begriff der Buße scheidet nun in dem

[1]) Fournier, Le liber ex lege Moysi, in der Revue celtique 30 (1909), 228, weist darauf hin, wie die Hibernensis, die um das Jahr 700 entstandene irische Kanonensammlung, durch die immer wiederkehrende Berufung auf die Schrift, insbesondere auf das Alte Testament, scharf kontrastiere mit den parallelen abendländischen Sammlungen des Dionysius Exiguus und der Hispana, die sich lediglich aus Konzilsbeschlüssen und Dekreten der Päpste zusammensetzen.

[2]) Im Paenitentiale Vinniai heißt es zum Schluß: Haec secundum sententiam scripturarum vel opinionem quorundam doctissimorum pauca de paenitentiae remediis . . . temptavi scribere. Bei Wasserschleben 119.

System der Bußbücher vollständig aus. Hier ist Buße nichts anderes als Sühne oder Genugtuung, die Wiedergutmachung der Gott zugefügten Beleidigung durch persönliche Leistungen des Sünders. Der „Empfang der Buße" bedeutet nicht mehr den Eintritt in den Büßerstand, sondern lediglich die Übernahme der Bußwerke. Der Priester hat die Aufgabe, die Größe der Schuldbarkeit bei den einzelnen Vergehen abzuschätzen, eine entsprechende Buße in der Form konkret bestimmter guter Werke aufzuerlegen und schließlich die Rekonziliation zu erteilen. Die Bußbücher wollen ihm die schwere Aufgabe, jeweilig das richtige Verhältnis zwischen Schuld und Bußleistung festzusetzen, erleichtern, indem sie für möglichst alle in der Praxis vorkommenden Fälle die Buße angeben. Sie stellen sozusagen einen Tarif dar, an dem die Buße abzulesen ist. Der um die Aufhellung der Bußgeschichte hochverdiente französische Forscher Boudinhon hat deshalb für das den Bußbüchern zu Grunde liegende Bußsystem nicht unzutreffend die Bezeichnung „Tarifbuße" (pénitence tarifée) gewählt.[1])

Der Unterschied zwischen den beiden Bußarten beschränkt sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, keineswegs auf die äußere Gestaltung der Buße. Das neue Bußverfahren wird gekennzeichnet nicht bloß durch den Wegfall der öffentlichen Bußriten, sondern noch mehr durch den Verzicht auf die vorhin gekennzeichneten kirchenrechtlichen Forderungen, die mit der alten Bußinstitution unlöslich verknüpft waren. Bedingt die Buße nicht mehr den Eintritt in einen entehrenden, von den übrigen Gläubigen abzusondernden Stand und verliert damit die Rekonziliation die Bedeutung einer öffentlichen Wiederherstellung der Gemeinschaftsrechte, dann fällt auch der Grund für die Unwiederholbarkeit der Buße fort, für jene Eigenart des altkirchlichen Bußwesens, die für die praktische Seelsorge fast unüberwindliche Schwierigkeiten bot. Ebenso braucht von dem Büßer, wo es keinen mönchsartigen Stand der Buße mehr gibt, nach Vollendung seiner Buße nicht mehr die Übung ständiger

[1]) Sur l'histoire de la pénitence, in der Revue d'histoire et de litt. relig. 2 (1897), 497.

Enthaltsamkeit und der Verzicht auf den Militärdienst und gewisse weltliche Geschäfte verlangt zu werden. Hört ferner die öffentliche Diffamierung der Büßer auf, dann wird auch das Verbot der Klerikerbuße und umgekehrt die Irregularität der Büßer hinfällig. Die Buße hat nicht mehr das Abschreckende, das ihr anhaftete, solange man mit ihr unwiderruflich die schweren lebenslänglichen Verpflichtungen übernehmen mußte. Aus diesem Grunde kann sie jetzt auch für kleinere Sünden ohne Schwierigkeiten übernommen werden, wie denn die Bußbücher tatsächlich neben den schweren und schwersten Fällen auch die verschiedenartigsten leichteren Fehltritte berücksichtigen.

Fragen wir nach der Ursache, weshalb sich in der keltischen Kirche das öffentliche Bußsystem von vornherein nicht durchgesetzt hat, so können wir dafür in Ermanglung positiver Nachrichten nur Vermutungen angeben. Das öffentliche Bußverfahren hatte überall mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen. Zumal in der späteren Entwicklung, die die Buße mehr und mehr zu einer Art Ordensinstitut machte, erwies es sich praktisch als durchaus unzulänglich.[1]) Erst recht mußten sich natürlich die Schwierigkeiten bei den neubekehrten barbarischen Völkern geltend machen. Es war eine bare Unmöglichkeit, den Naturmenschen mit ihrer wilden Leidenschaft den Eintritt in den „Stand der Buße" zuzumuten mit der Verpflichtung, fürderhin für immer ehelos zu leben, keine Waffen zu tragen usw. Anderseits war der zeitweise Ausschluß aus der Kirche, worin der Idee nach doch die Hauptstrafe bei der altkirchlichen Buße bestehen sollte, kaum geeignet, auf die rohen und noch halb heidnischen, zum Götzendienst neigenden Massen, die nur mit Mühe bei der Kirche gehalten werden konnten, großen Eindruck zu machen.[2]) Dies Urteil trifft freilich nicht nur für die Briten zu, sondern ebenso für die übrigen barbarischen Völkerschaften, wie sie nach Italien, Gallien, Spanien eingewandert waren. In diesen Ländern wurde aber dank der strafferen kirchlichen Organisation

[1]) S. darüber Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgange des christlichen Altertums, München 1928 — fortan zitiert Poschmann, A. K. I.

[2]) Vgl. Boudinhon, a. a. O. 497.

und des besseren Funktionierens der kirchlichen Gesetzgebung, die den Zusammenhang mit der Tradition wahrte, das alte Bußsystem trotz seines Versagens künstlich aufrechterhalten, während das Christentum auf dem isolierten Inselreich sich selbst überlassen und in der Anpassung der Disziplin an die praktischen Bedürfnisse unbehindert war. Finden wir so die Emanzipation von der alten Bußordnung gerade in der britischen Kirche begreiflich, so begünstigten anderseits volkstümliche Rechtsvorstellungen der Kelten sowohl wie der Germanen besonders die Einführung des Systems, das wir als Tarifbuße bezeichneten. Nach dem alten Recht dieser Völker konnte jede Schuld durch ein gesetzlich festgelegtes Sühnegeld oder „Wergeld" gesühnt werden, das der Schuldige dem Beschädigten oder dessen Sippe zu zahlen hatte.[1]) Es lag nun nahe, den im Volksbewußtsein verankerten Sühnegedanken auch für die sittlich-religiöse Sphäre zu verwerten und für die Verfehlungen gegen Gott ebenso auf Grund eines gesetzlich festgelegten Kompositionssystems eine Wiedergutmachung zu fordern wie für die an Menschen begangenen Rechtsverletzungen.[2]) Gegenüber den bürgerlichen Vergehen konnte die Kirche dabei die alten Rechtssatzungen vielfach auch inhaltlich übernehmen; meistens aber hat sie die Strafen mit einer spezifisch religiösen Bußart vertauscht.[3])

[1]) Vgl. das oben (S. 4) erwähnte „Judicium culparum" oder „Canones Wallici", eine Sammlung wälischer Volksrechte, bei Wasserschleben 124 ff. Can. 1: Si quis homicidium ex intentione commiserit, ancillas tres et servos tres reddat et securitatem accipiat. (Die Zahlung von Sklaven oder Sklavinnen kehrt in den Bestimmungen sehr häufig wieder.) Can. 7: Si quis rixa mactaverit hominem sive manum sive pedem sive oculum excusserit, ancillam sive servum se redditurum (redditurum) cognoscat. Quodsi pollicem manus excusserit, ancillae medium, id est dimidium pretii sive servi medium reddat. Can. 9: Si quis alterius caput percusserit sic ut cerebri cutem inspiciat, argenti libras VI cogatur exsolvere.

[2]) Boudinhon (ebd.) kennzeichnet treffend die „pénitence tarifée" mit den Worten: „C'était le ‚wergeld' appliqué à la vie spirituelle." Vgl. Léa, A history of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church, London 1896, II, 73 f., 95 f. Wasserschleben 28.

[3]) Bezeichnend für das Verhältnis des alten nationalen Rechts zu der späteren kirchlichen Bußordnung sind die Bestimmungen einer unter Patricius stattgefundenen irischen Synode, von der nur wenige canones erhalten sind (abgedruckt bei Wasserschleben 140 f.). Es wird dort auf Grund des Urteils der „sapientes" festgestellt, daß derjenige, der den Bischof oder den excelsus princeps oder den scriba — offenbar den höchsten Beamten des princeps — so verwundet, daß das Blut auf den Boden geflossen ist, zu kreuzigen ist oder sieben ancillae zu zahlen hat. Bei geringerer absichtlich zu-

2. Inhalt der Bußkanones.

Worin bestand nun die religiöse Bußübung? Als Buße schlechthin galt das Fasten verbunden mit eifrigem Gebet. Während dabei aber das Beten als etwas mehr Selbstverständliches erscheint, tritt das Fasten so sehr in den Vordergrund, daß in den Bußbüchern paenitere ohne weiteres fasten bedeutet, indes andere Bußarten besonders aufgeführt werden. Das Fasten besteht einmal in der vollen Abstinenz von Speisen und Getränken, sodann in der Einschränkung des Essens und Trinkens auf ein geringes Maß. Beides läßt naturgemäß die verschiedensten Grade zu, und es ist schwer, nach den vorliegenden Quellen zu bestimmen, was im einzelnen zum Normalfasten gefordert worden ist. Die Bußbücher lassen als schwerste Art des Fastens das „paenitere cum pane et aqua" erscheinen; bei schwereren Vergehen wird es für die erste Zeit der Buße verlangt, während für die Folgezeit nur die Enthaltung von Fleisch und Wein gefordert wird.[1]) In der Sammlung des Vinniaus steht neben der Wendung „paeniteat cum pane et aqua" meist noch der

gefügter Verwundung, wobei das Blut nicht bis zum Boden geflossen, soll ihm die Hand abgehauen oder die Zahlung des halben Wertes von sieben ancillae auferlegt werden. So can. 1 und 4. Zum Schluß aber folgt eine Abänderung dieser Strafbestimmung der sapientes, indem es heißt: Patricius dicit: Omnis, qui ausus fuerit ea, quae sunt regis vel episcopi aut scribae furari aut rapere aut aliquod in eos committere, parvipendens despicere, VII ancillarum pretium reddat aut VII annis paeniteat cum episcopo vel scriba. Der Entscheid des Patricius bedeutet eine wesentliche Milderung des alten Rechts, indem er die Todesstrafe beseitigt. Den Ersatz der Todesstrafe durch die sieben ancillae behält er bei, aber ihr gleichwertig ist auch eine Buße religiöser Art von sieben Jahren. Vgl. Wasserschleben 7 f. — Ein anderes Beispiel begegnet uns auf einer altbritischen Synode zu Llandaff (Landavia) in Wales, die von den Sammlungen bei dem Jahr 560 erwähnt wird, obschon das Datum nicht näher angegeben werden kann (Vgl. Hefele, Conciliengeschichte IV², 14). Ein König Morcant und sein Oheim Frioc hatten einen Friedenspakt geschlossen und darin beschworen, daß, wenn einer den andern töten sollte, nullo se alio modo redimeret, auro nec argento, sed regnum suum quietum clamaret et vitam suam totam duceret in peregrinationem. Als nun trotzdem Morcant den Frioc ermordete, beschloß die vom Bischof berufene Synode im Hinblick auf das Wohl des Landes, dem König zu gestatten, peregrinationem illius ieiuniis et orationibus et eleemosynis redimere (Mansi IX, 763 f.). Wir sehen, wie die „Ablösung" als etwas Selbstverständliches gehandhabt wird.

[1]) Vgl. Paenit. Vinniai § 10 (Wasserschleben 110): Si quis autem ruina fornicationis ceciderit et clericus fuerit . . ., annum integrum paeniteat cum pane et aqua per mensuras et duobus annis abstineat se a vino et carnibus . . . Ähnlich § 12, 15 u. ö.

Zusaß „per mensuram"; er besagt, daß der Büßer auch Brot nicht nach Belieben, sondern nur in bestimmtem Maße genießen darf.[1]) Neben dem strengen Fasten bei Wasser und Brot und dem bloßen Verzicht auf Fleisch und Wein erscheint noch eine mittlere Art, die außer Wasser und Brot noch andere magere Speisen zuließ wie Gemüse, Magermilch, Käse, Salz u. dergl.[2]) Vielleicht ist aber der Genuß solcher Xerophagien durchweg erlaubt gewesen, auch bei dem sogenannten Fasten „bei Wasser und Brot". Dafür spricht, daß, wo für den zweiten Teil der Bußzeit eine Milderung vorgesehen wird, immer nicht bloß die Xerophagien freigegeben werden, sondern alles mit Ausnahme von Fleisch und Wein; wenn zudem Columban für Sodomie, also eins der schwersten Vergehen, auf ein Fasten „mit Brot, Wasser, Salz und trockene Gartenfrüchte" erkennt,[3]) dann liegt es nahe, daß er auch in anderen, zum Teil weniger schweren Fällen, wo nur von einem paenitere in pane et aqua gesprochen ist, jene „trockenen" Speisen stillschweigend gestattet. Endlich wäre eine sich auf Jahre hinaus erstreckende Buße bei b l o ß e m Brot und Wasser angesichts des rauhen Klimas des Inselreiches wohl auch physisch kaum durchführbar gewesen. Jedenfalls ist aus den Bußbüchern zu entnehmen, daß bei einer längeren Bußdauer das Fasten zu bestimmten Zeiten strenger zu üben war als in andern.[4]) Im Lauf des Jahres galten als be-

[1]) Der Gegensaß ist „panis sine mensura"; nach der Praefatio Gildae de paenitentia 59 (Wasserschleben 105) ist diese Vergünstigung für den Sonntag vorgesehen. Die späteren Sammlungen, Cummean und Columban, gebrauchen den Ausdruck nicht mehr — oder doch nur bei direkter Entlehnung aus Vinniaus; wahrscheinlich hat damals die Beschränkung auch des Brotgenusses schon als selbstverständlicher Bestandteil des Fastens gegolten.

[2]) Paenitentiale Columbani B c. 14 für Ehebruch: tribus annis paeniteat abstinens se a cibis succulentioribus et a propria uxore . . .; c. 15 für Sodomie: septem annis paeniteat, tribus primis cum pane et aqua et sale et fructibus horti siccis, quatuor reliquis abstineat se a vino et carnibus (Wasserschleben 357); vgl. Paenit. Theodori I § 6 für Trunkenheit: VII dies in pane et aqua, LXX sine pinguedine paeniteat, laici sine cerevisia (Wasserschleben 184).

[3]) Paenit. Col. B c. 15 (vorige Anmerkung).

[4]) Vgl. Synodus Aquilonalis Britanniae § 5: Dilatus et dilator consimili persona iudicentur. Si dilatus negaverit, anno simili (simul) peniteat, in septimana II diebus pane aquaque et biduano in fine cuiusque mensis (Wasserschleben 103).

sondere Bußzeiten die drei Quadragesimen.[1]) Neben dieser verschärften Abtötung während der besonderen Bußzeiten kannte man schließlich noch ein Fasten unter tagelanger vollständiger Enthaltung von jedweder Nahrung. Es gab dafür einen eigenen Ausdruck: superpositio, griechisch ὑπερθέσις.[2]) Dabei sprach man von einem biduanum, triduanum, quadriduanum, je nachdem dieses strikte Fasten auf zwei, drei oder vier Tage ausgedehnt wurde.[3]) Bei leichteren Vergehen begegnet uns die superpositio auch als selbständige Strafe.[4])

Sehr lehrreich für die praktische Gestaltung einer längeren Buße ist die Anweisung, welche die Praefatio Gildae in § 1 gibt.[5]) Danach hat ein Presbyter oder Diakon, der nach Ablegung des Mönchsgelübdes durch natürliche oder sodomitische Unzucht gefehlt hat, drei Jahre zu büßen. Jederzeit soll er um Verzeihung beten, superpositionem faciat in unaquaque hebdomoda mit Ausnahme der fünfzig Tage post passionem. Des Sonntags soll er Brot nach Belieben erhalten und eine etwas mit Butter hergerichtete Mahlzeit (pane sine mensura et ferculo ali-

[1]) Vgl. Praef. Gildae § 1 u. 9 (Wasserschl. 105 f.), Paenitent. Vinniai § 46 (Wasserschl. 118), Paenit. Cummeani I § 12, II § 11, 22 u. ö. (Zettinger 507, 509). Über die drei Quadragesimen sagt das Paenitentiale Theodori II 14 § 1 (Wasserschl. 218): Jeiunia legitima tria sunt in anno per populum XL ante pascha, ubi decimas solvimus anni, et XL ante natale Domini et post pentecosten XL dies et noctes. Anderswo, besonders in Frankreich, bezeichnete man die beiden letzten Quadragesimen nach den Festen des hl. Johanes und des hl. Martin (vor Johannes und nach Martin). Vgl. dazu Weßer-Welte, Kirchenlexikon IV², 1266.

[2]) Vgl. Du Cange, Glossarium med. et inf. latinitatis unter superpositio, Gloss. med. et inf. graecitatis unter ὑπερθέσις; Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge. Paris 1925, 146.

[3]) Die einfache superpositio bezeichnet demgemäß wohl dasselbe wie ein biduanum. Vgl. Praefatio Gildae § 20: quinquaginta superpositiones una interveniente nocte, d. h. offenbar, daß jede superpositio eine Nacht in sich begreift und sich ununterbrochen auf zwei Tage erstreckt.

[4]) Vgl. Praef. Gildae § 7: Si monachus exundante ventre evomerit sacrificium in die . . ., si non infirmitatis causa, IV superpositionibus, si infirmitatis et non voracitatis causa, IV superpositionibus deleat culpam (Wasserschleben 106). Paenitentiale Vinniai § 4: Si quis verbo peccaverit per inredemptionem . . ., submittere se debet ad paenitentiam, sed superpositionem faciat (Wasserschleben 109). Paenit. Cummeani IX § 9: Si quis errans commutaverit aliquid de verbis sacrorum, ubi periculum adnotatur, tres superpositiones faciat. Ebd. § 10: Si sacrificium terratenus neglegendo ceciderit, superpositi sit (Zettinger, a. a. O. 518).

[5]) Wasserschleben 105.

quatenus butiro impingato), an den übrigen Tagen dagegen nur ein bestimmt zugemessenes Brot — das sogenannte paxamatium, das schon bei den Wüstenvätern die normale Fastenspeise war[1]) — und ein kleines, mit ganz wenig Fett bereitetes Mahl, Gemüse, wenige Eier, britischen Käse, ein bestimmtes Maß Milch „im Hinblick auf die Gebrechlichkeit des irdischen Leibes",[2]) dazu noch, wenn es sich um einen Arbeiter handelt, einen römischen Sextar (Hohlmaß) Molke oder Magermilch des Durstes wegen und etwas Wasser. Das Lager darf mit ein wenig Heu ausgestattet sein. Schließlich soll er die drei Quadragesimen hindurch, soweit es seine Kräfte gestatten, noch etwas darüber hinaus tun (per tres quadragesimas superaddat aliquid — das superaddere ist offenbar dasselbe wie superpositionem facere.). Für einen Mönch niederen Grades wird die dreijährige Buße dahin modifiziert, daß ihm Brot ohne Beschränkung zugestanden wird, und falls er Arbeiter ist, ein römischer Sextar Milch und ein zweiter Sextar Magermilch und Wasser, soviel er zur Stillung des Durstes bedarf.[3]) — Wir sehen daraus, daß die Bußbestimmungen bei aller Härte doch nicht die Rücksicht auf die individuellen Bedürfnisse der Pönitenten vermissen lassen.

Neben dem Fasten wird als Buße für einzelne ganz schwere Vergehen die Verbannung verhängt. So bestimmt die Synodus Luci Victoriae[4]) und später Cummean[5]) für Inzest mit der Mutter eine dreijährige Buße cum peregrinatione perenni, Vinniaus für Unzucht und Kindesmord sieben Jahre, für Mord 10 Jahre Buße und Verbannung.[6]) Für Blutvergießen und für Unzuchtsünden wird in der Regel während der Bußzeit die Enthaltung

[1]) Vgl. Cassian, Collatio 2, 11, 3 f. C. S. E. L. 13 Ed. Petschenig II, 50.

[2]) „himina romana lactis" ist wohl verderbt. In dem Paenit. Cummeani, wo die Anweisung im wesentlichen übernommen ist, steht cimmina plenitudo . . ., gall. romana lactis. Cimmina = placentae species, während gall. wohl die Abkürzung für galleta ist. Gallo = Maß bei den Angelsachsen. S. Zettinger, a. a. O. 598 A. 1.

[3]) § 2. Der Text bei Wasserschleben „sed mensura gravetur panis" ist offenbar falsch, da es sich doch um eine Milderung der vorhin gekennzeichneten Buße handeln soll. In dem Paenitent. Cummeani (a. a. O.) heißt es denn auch: mensura non gravetur panis.

[4]) § 6, Wasserschleben 104.

[5]) II § 7, Zettinger 509.

[6]) § 12 u. 23, Wasserschleben 110 u. 113.

vom ehelichen Verkehr verlangt, ferner der Verzicht auf das Tragen von Waffen,[1]) eine Forderung, die in jener unruhigen Zeit eine große Selbstüberwindung bei dem kriegerisch veranlagten Volke voraussetzte. Daß bei den Bußwerken das Almosen nicht vergessen wurde, versteht sich von selbst.[2]) Die Zahlung einer Geldsumme wurde nach vollbrachter Buße auch direkt als Sühne verlangt.[3]) Eigenartig sind bei den Kelten gewisse Übungen der Abtötung, die in Verbindung mit dem Gebet als Buße vorgeschrieben werden, z. B. Nachtwachen in stehender Stellung[4]) oder Rezitation einer Anzahl von Psalmen mit Kniebeugung am Ende jedes Psalmes.[5]) Vereinzelt wird schließlich noch von einer Einsperrung des Büßers gesprochen.[6])

Fragen wir nach der Dauer der Buße, so werden wir nach dem früher Gesagten einheitliche Bestimmungen nicht erwarten dürfen. Sehr milde ist can. 14 der angeblich 1. Synode unter Patricius,[7]) wonach für Tötung, Unzucht, Wahrsagerei ein Jahr Buße auf jedes einzelne Vergehen gesetzt ist. In den Excerpta quaedam de libro Davidis findet sich die Bemerkung, die Alten hätten beschlossen, daß pro capitalibus peccatis ein Bischof 23 Jahre Buße tue, ein Presbyter 12, ein Diakon 7;[8]) jetzt dagegen betrage die Buße „für einen Presbyter, Diakon, Subdiakon, für eine Jungfrau und jeden anderen Menschen, der einen Menschen zum Tode überliefere und mit Tieren oder mit seiner eigenen Schwester oder mit der Frau eines Verheirateten Unzucht treibe und mit Gift einen Menschen töten wolle, drei

[1]) Vgl. Vinniaus § 37: inermis existat et non intrabit ad uxorem suam propriam; § 35: inermis existat nisi virgam tantum in manu eius et non maneat cum uxore sua; ähnlich § 36, 38, 39, 45, 47, 51 (Wasserschl. 116 f.). Synodus Luci Victoriae § 4 (Wasserschl. 104). Cummean II § 22; III, 24; 25; IV, 5 (Zettinger 510 f.; 513).

[2]) Vgl. Vinniaus § 28; 36 (Wasserschl. 114; 116); Cummean IV § 7 (Zettinger 513).

[3]) Vinniaus § 35: Post penitentiam trium annorum pecuniam dabit pro redemptione anime sue et fructum penitentie in manu sacerdotis.

[4]) Praef. Gildae § 22 (Wasserschl. 107).

[5]) Cummean II § 15 (Zettinger 510).

[6]) Synodus Aquilonalis Britanniae § 1 u. 2 (Wasserschl. 103), wo es sich um Klosterinsassen handelt; Cummean III § 7 (Zettinger 512), als Strafe für Diebstahl geweihter Sachen.

[7]) Mansi VI, 516 f.; vgl. oben 3.

[8]) Ebenso in Bezug auf Presbyter und Diakon die Praefatio Gildae § 5 (Wasserschl. 106).

Jahre".[1]) Vinniaus bestimmt für eine einmalige und geheim gebliebene Fornikation eines Klerikers ein Jahr Buße (§ 10), dagegen für gewohnheitsmäßige Unzucht sechs Jahre (§ 11), für Unzucht verbunden mit Kindesmord sieben Jahre nebst Verbannung, für freiwilligen von einem Kleriker begangenen Mord zehn Jahre und Verbannung. Bei Laien ist die Strafe geringer: drei Jahre, si quis . . . omne malum antea egerit, id est fornicando et sanguinem effundendo, dazu nach vollendeter Buße eine Geldsumme (§ 35); bei einfachem Ehebruch oder bei Fornikation ein Jahr und Almosen (§ 36), bei Versündigung mit einer gottgeweihten Jungfrau drei Jahre, wenn ein Kind erzeugt ist, sonst ein Jahr (§ 37 und 38). Ähnlich sind die Strafsätze für Unzuchtvergehen bei Cummean;[2]) auf Sodomie stehen hier sieben Jahre,[3]) während für überlegten Mord lebenslängliche Buße verlangt wird.[4]) Von lebenslänglicher Buße hören wir sonst noch in § 5 der Excerpta quaedam de libro Davidis gegenüber sakrilegischer Unzucht mit einer Ordensfrau oder Ehebruch, Bestialität, Sodomie[5]) und in § 4 der Synodus Luci Victoriae gegenüber Landesverrat an die Barbaren, wenn er Blutvergießen und Gefangenschaft zur Folge gehabt hat.[6]) Sehr schwer wird der Meineid beurteilt. Vinniaus § 22: magnum est crimen aut vix aut non potest redemi. Buße: sieben Jahre et de reliquo vite sue bene facere, überhaupt nie mehr schwören und den Preis einer ancilla oder eines servus als Almosen geben.

Zur Kennzeichnung der Buße für geringere Vergehen seien einige Bestimmungen aus Cummean aufgeführt: Trunkenheit bei Laien erfordert sieben Tage Buße, bei solchen, die das votum sanctitatis abgelegt haben, vierzig Tage,[7]) unmäßiges Essen einen Tag; wenn es Erbrechen

[1]) § 10 u. 11, Wasserschl. 102. Dagegen § 7: Episcopus homicidium voluntate faciens vel quamlibet fornicationem dolumve XIII annis peniteat, presbyter autem VII . . ., diaconus VI, sine gradu monachus IV. Ebd. 101.

[2]) II § 17; 22—24, Zettinger 510.

[3]) II § 9, Zettinger 509.

[4]) IV § 5, Zett. 513: Qui homicidium odii meditatione facit, relictis armis usque ad mortem mortuus mundo vivat Deo.

[5]) Wasserschl. 101; vgl. aber § 11 des Fragments (oben).

[6]) Wasserschl. 104.

[7]) I § 1, Zettinger 507 f. Dazu § 4: Qui psallere non potest stupens se linguis, superponat.

zur Folge gehabt, sieben Tage (§ 6 u. 7); unzüchtige Reden und Blicke zwanzig oder vierzig Tage iuxta qualitatem peccantis (II, § 12). Wer den Bruder beschimpft, hat nach der Versöhnung sieben Tage bei Wasser und Brot zu büßen (IV § 12); wer aus Neid ehrabschneiderische Reden führt oder solche anhört, vier Tage (VIII § 8), wer es nur aus Geschwätzigkeit tut, ein oder zwei Tage mit Verpflichtung zum Stillschweigen (§ 14), si autem confabulatione, XII psalmos canat (§ 15). Eingehend werden auch liturgische Vergehen behandelt. Wer das hl. Sakrament (sacrificium) nicht gut aufbewahrt, so daß es von einer Maus angefressen wird, soll vierzig Tage Buße tun; wer ein Stück von ihm zu Boden fallen läßt und es nicht findet, zwanzig Tage (XI § 1 u. 2), und wenn es nur bis auf den Altar gefallen ist, „superponat" (XI § 25). Beachtenswert ist die Schuldbewertung der rein inneren Sünden je nach dem Grad der Zustimmung oder Freiwilligkeit. So steht auf Lauheit in der Zurückweisung unreiner Gedanken eine Buße von ein bis zwei Tagen (II § 14), während derjenige, der wirklich die Absicht der Fornikation hat, sie aber aus irgend einem Grunde nicht durchführen kann, ein Jahr büßen soll, zumal in den drei Quadragesimen (II § 12).[1])

Der Wert der einzelnen Bußleistungen wird grundsätzlich bestimmt durch den Grad der Abtötung und Selbstüberwindung, von dem sie getragen sind. Je heroischer ein Bußakt, um so größer ist seine sühnende Kraft, so daß eine kurze intensive Buße eine längere, aber lässiger betriebene ausgleichen kann. Auf diesem an sich gesunden Gedanken, der uns in den Bußordnungen immer wieder entgegentritt, beruht das System der Kommutationen und Redemptionen, das aus dem alten Volksrecht sehr bald in die Bußdisziplin übernommen wurde. Als ältestes Beispiel dafür haben wir schon eine Entscheidung des Patricius kennen gelernt, wonach eine siebenjährige Buße durch den Preis von sieben ancillae ersetzt werden kann.[2]) Handelt es sich hier um die Gleichbewertung der nach dem nationalen Recht verwirkten Strafe mit der religiösen Bußleistung, so hat man auch schon sehr früh eine Äquivalenz

[1]) Vgl. Vinniaus § 16 u. 17.
[2]) Oben 11 A. 3.

zwischen den einzelnen religiösen Bußleistungen selbst aufgestellt und die Vertauschung der einen mit der andern anheimgegeben. Das Paenitentiale Cummeani bringt eine kurze Notiz darüber, die auch deswegen bemerkenswert ist, weil der Verfasser mit seinem Urteil über die Berechtigung einer solchen Kommutation geflissentlich zurückhält. Es heißt dort VIII § 25: Alii statuunt XII triduana pro anno repensenda, quod ego nec laudo nec vitupero. § 26: Alii C dies cum semipane mensurae et paxmativo aquae et sale, et L psalmos in unaquaque nocte canat. § 27: Alii quinqueginta superpositiones, una interveniente nocte. Also eine normale Buße von einem Jahr kann ersetzt werden durch zwölf triduana oder durch hundert Tage ganz strengen Fastens und durch Rezitation von fünfzig Psalmen in jeder der hundert Nächte, endlich durch fünfzig superpositiones. Wichtig ist dann noch besonders § 28: Alii paenitentiam a e g r i s statuunt, ut e l e e m o s i n a m dent, hoc est pretium viri vel ancillae; sed aptus est, ut dimedium omniumque possidet unusquisque det, et si quem fraudavit, quadruplum reddat ei. Bei den Kranken mußte sich naturgemäß die Notwendigkeit, die normale Bußverpflichtung durch andere Leistungen zu kompensieren, in erster Linie geltend machen, und als das geeignetste Mittel bot sich das Almosen dar. Bei andern war eine Kommutation geboten, weil wegen der Menge ihrer Vergehen vielleicht das Leben kaum zur Absolvierung der Buße ausgereicht haben würde, und sie zudem nicht entmutigt werden durften. Eine kürzere, wenn auch noch so strenge Buße wird in der Regel nicht so abschreckend sein wie ein leichtere, deren Ende kaum abzusehen ist.

Worin im einzelnen die Erschwerungen und Verschärfungen der Buße bei den Kommutationen bestanden, darüber gibt uns eine altirische Anweisung, die unter dem Titel „Incipit de arreis" von zwei Pariser Codices überliefert ist, nähere Auskunft.[1]) Hier sind als arreum anni, d. i. als Ersatz für eine einjährige Buße, neun verschiedene

[1]) Abgedruckt bei Wasserschleben (139), der sie von Martène übernommen hat. Der Name arrea stammt vom altirischen arra, das soviel wie Ersatz, Äquivalent bezeichnet. Vgl. Kuno Meyer, An old-irish treatise de Arreis, in der Revue celtique 15 (1894), 486.

Übungen verzeichnet, deren Inhalt bei der Verderbtheit der Sprache freilich nicht bei allen genau zu bestimmen ist. Eine dieser Kommutationen oder Redemptionen besteht darin, daß der Büßer drei Tage und Nächte ohne Speise und Trank und ohne zu schlafen neben der Leiche eines „Heiligen" im Grabe mit Psalmensingen und Gebet zubringt, nachdem er dem Priester die Sünden bekannt und Buße gelobt hat (C. 3). Ein anderes arreum anni wird dadurch geleistet, daß man drei Tage und Nächte in einer Kirche ohne Speise, Trank und Schlaf und ohne sich niederzusetzen, verweilt, die Psalmen, Cantica und die Stundengebete unablässig rezitiert und nach jeder Hore zwölf Kniebeugen macht (C. 4, nach der Deutung der irischen Glosse). Wieder ein anderer Ersatz für ein Jahr Buße sind vierzig Tage bei Wasser und Brot mit einer superpositio in jeder Woche und 40 Psalmen sowie das Stundengebet und sechzig flectiones in jeder Hore (C. 8 und Glosse).[1])

Mag die eine und die andere dieser Bußbestimmungen auch für unser Gefühl befremdlich, ja abstoßend erscheinen, so wird der unbefangene Beurteiler doch den tiefen sittlichen Ernst und die schroffe Unerbittlichkeit des Sühnegedankens anerkennen müssen, von denen das Bußwesen getragen ist. In dieser Beziehung hat der Wegfall des öffentlichen Verfahrens an dem Geist der altkirchlichen Strenge nichts geändert. Die Bußbücher geben uns ein anschauliches Bild von dem sittlichen Zustand der keltischen

[1]) Den Ersatz für eine superpositio und ein triduanum geben C. 1 u. 2 an: Arreum superpossitionis C psalmi et C flectiones genuum vel III quingenta et cantica VII. Arreum triduani nox et dies in statione sine somno nisi parvum vel III L psalmi cum canticis et cum missa horarum XII et XII flectiones in unaquaque hora et manus sopinatae ad orationem (die Glosse gibt den Kanon in einer andern Fassung, die inhaltlich dem im Text mitgeteilten C. 4 nahe kommt: Arrium anni trini dies el noctes sine sede et somno nisi paulisper, et CL psalmi cum X canticis stando et orando, in omni hora XII quoque flectiones genuum flectuntur, in omni hora orandi et palme supernae ad orationem). Die sicher nicht bequeme Gebetshaltung im Stehen und mit andauernd in Kreuzesform ausgestreckten Armen war in dem alten Irland so gebräuchlich, daß das heimische Idiom dafür ein besonderes Wort geprägt hatte: crosfigill = crucis vigilia. Vom hl. Kevin von Glendalough berichtet die Legende, daß er sieben Jahre hindurch, gestützt an eine Wand, in der Haltung der „crosfigill" verharrt hätte, ohne Tag und Nacht das Auge zu schließen, und so unbeweglich, daß die Vögel ihre Nester in seinen Händen bauten (Gougaud, Les chrétientés celtiques, 98 ff.; derselbe, Dévotions et pratiques, 9 f.).

Stämme. Es entspricht durchaus nicht dem Ideal der Christlichkeit. Die Kirche hat mit der Wildheit und den Lastern der noch halbheidnischen Naturmenschen einen schweren Kampf zu führen. Blutvergießen, Trunksucht, alle Arten natürlicher und widernatürlicher Unzucht sind, wie die eingehende Kasuistik der Bußbücher zeigt, an der Tagesordnung. Solch ungebändigter Leidenschaft wäre selbstverständlich mit verfeinerten Bußmitteln nicht beizukommen. Dem Ungestüm der Naturtriebe ist vielmehr die robuste, sozusagen naturwüchsige Disziplin der Bußbücher mit ihren Gewaltkuren und Kraftleistungen ganz vorzüglich angepaßt. Erleichtert wurden den Büßern die an sie gestellten Forderungen durch das heroische Beispiel der überaus zahlreichen irischen Heiligen, die in Klöstern oder Eremitagen freiwillig und in potenzierter Form das Bußleben für immer führten, das vom Sünder nur für eine bestimmte Zeit verlangt wurde.[1]) Jedenfalls zeigt das schnelle Aufblühen der christlichen Frömmigkeit in dem irischen Volke, daß das dort heimische System des aszetischen Lebens reiche Früchte hervorgebracht hat.

Man hat an dem System der Tarifbuße bemängelt, daß „die Pönitenz ihre ursprüngliche Bedeutung als Zensur, als Mittel der Besserung verloren hätte, der strafende, vindikative Charakter in den Vordergrund getreten und die früher notwendige und wesentliche Rücksicht auf die Gesinnung verdrängt wäre durch jene Macht der Form und des Äußerlichen, welche in der Entwicklung des Katholizismus überhaupt immer entschiedener hervorgetreten sei".[2]) Solche Kritik schießt über das Ziel hinaus. Sie übersieht zunächst, daß der Sühnegedanke wesensnotwendig mit dem Begriff der Buße verknüpft und in den Tiefen der Religion verwurzelt ist. Der primär vindikative Charakter der Buße ist daher im Christentum von jeher festgehalten worden, auch wenn aus pastoralen Rücksichten bald mehr bald weniger ihre medizinelle Bedeutung in den Vordergrund gerückt wurde. Anderseits kommt auch in den keltischen Bußordnungen die Heilung und Besserung des Sün-

[1]) Vgl. Gougaud, Les chrétientés celt., 96 ff. u. Dévotions et pratiques, 143 ff.

[2]) Wasserschleben, a. a. O. 29. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4], Tübingen 1910, 323.

ders als sekundärer Zweck durchaus zur Geltung. „De remediis vulnerum secundum priorum patrum diffinitiones dicturi . . . antea medicamina conpendi ratione intimemus." So beginnt bezeichnenderweise das Paenitentiale Cummeani, und wenn es die Vergehen nach den acht Hauptsünden gruppiert, so geschieht das ausgesprochenermaßen zu dem Zwecke, „ut octo principalia vitia . . . contrariis remediis sanentur",[1]) wie ja überhaupt diese in den Klöstern üblich gewordene psychologische Sündenbetrachtung der Tendenz, die Seelenwunden zu heilen, ihren Ursprung verdankte.[2]) Tatsächlich sind demgemäß in vielen Fällen die Bußforderungen der Eigenart der Vergehen offenkundig angepaßt. So wird der Ehebrecher verurteilt, sich des geschlechtlichen Verkehrs für die Zeit der Buße vollständig zu enthalten (Cummean, II § 23), der Geizige, Almosen zu geben, widrigenfalls er der Exkommunikation verfällt (III § 3); wer absichtlich lügt, muß drei Tage schweigen und Buße tun (III § 18), wer sich mit jemand verfeindet hat und die Versöhnung ablehnt, muß bei Wasser und Brot fasten, bis er zum Frieden bereit ist (IV § 3 u. 4) u. dergl.[3]) Allerdings ist die Hauptbuße, und zwar gerade bei den schweren Vergehen, immer das Fasten, gleichviel welcher Sündengattung die Verfehlung angehört. Aber das Fasten als die nächstliegende Form der Abtötung und Selbstüberwindung darf auch als das Gegenmittel gegen die Sünde schlechthin angesprochen werden, insofern letzten Endes alle Sünden auf die ungezähmte Selbstsucht zurückgehen. Die Tatsache, daß die Bußbücher programmatisch den medizinellen Charakter der

[1]) Zettinger 505 f. Ebenso bezeichnet Vinniaus den Inhalt seiner Sammlung als „penitentiae remedia" und bemerkt, daß es neben den von ihm aufgeführten noch „alia vel de remediis aut de varietate curandorum testimonia" gebe. § 53, Wasserschl. 119.

[2]) Vgl. Poschmann, A. K. I., 71.

[3]) Vgl. Vinniaus § 28: Si quis autem clericus avarus fuerit, crimen hoc magnum est, avaritia idololatria noncupatur, sed largitate et elemosynis emendatur. Haec est paenitentia eius criminis, ut e contrariis contraria curet et emendet. § 29: Si quis clericus iracundus aut invidus aut detractus aut tristis aut cupidus, magna sunt peccata haec et capitalia . . .; sed paenitentia eorum haec est, donec evellantur et eradicentur de cordibus nostris: . . . insinuamus pro illis et patientia pro iracundia, mansuetudo vel dilectio Dei et proximi pro invidia, pro detractione continentia cordis et lingue, pro tristitia gaudium spiritale, pro cupiditate largitas nasci debet . . .

Bußen betonen, verbietet es, diesen Charakter der Mehrzahl der canones abzuerkennen, bloß weil in ihnen nicht ausdrücklich davon gesprochen wird.

Zu weit geht auch der Vorwurf, daß das in Rede stehende Bußsystem die Gesinnung zu Gunsten der äußeren Form verdränge. Die Gefahr einer einseitig juristischen Auffassung und damit einer Mechanisierung des Bußgeschäfts war freilich durch die feste Normierung der Strafen und Redemptionen für die einzelnen Sünden näher gerückt. Nur zu leicht konnte sich die Meinung einschleichen, als ob durch die äußere Bußleistung die Sünde ebenso gut gemacht wäre wie die Verletzung eines irdischen Rechts durch die vom Gesetz geforderte Genugtuung. Besonders bei dem Ersatz der Buße durch Almosen, wo eine sachliche Leistung an Stelle der persönlichen Bemühung trat, war jene Gefahr zu befürchten, und die Entwicklung des Bußwesens in der Folgezeit ist tatsächlich auf eine Veräußerlichung hinausgelaufen. Der Geist indessen, der uns aus den alten Bußbüchern selbst entgegenweht, hat mit ihr noch nichts zu tun. Abkehr von der Sünde und aufrichtige Bemühung um die verlorene Huld Gottes sind bei ihnen die selbstverständliche Voraussetzung für die Wirksamkeit jedweder Bußleistung. Solange die Anhänglichkeit an die Sünde vorhanden ist, ist an eine Vergebung nicht zu denken.[1]) Die Buße setzt erst ein nach der Bekehrung; wo diese nicht erfolgt, wird bei schweren Vergehen die Exkommunikation verhängt.[2]) Und wenn zur Sühne der Schuld auch eine nach der Größe des Vergehens abgestufte Bußleistung verlangt wird, so muß die äußere Leistung, wenn sie wirksam sein soll, doch immer verbunden sein mit dem inneren Bußschmerz. Daher die wiederholte Aufforderung, inständig Tag und Nacht mit Tränen und Seufzen Gott um Verzeihung zu bitten,[3]) nicht

[1]) Vgl. Cummean IV § 3 u. 4 (Zettinger 513).

[2]) Vgl. Vinniaus § 30 u. 32 (Wasserschl. 115): . . . si conversus fuerit, annum integrum peniteat . . . Si autem non conversus fuerit, excommunicetur et anathema sit. Vgl. auch Cummean III § 3 (Zettinger 511), ferner can. 17 der 1. irischen Synode unter Patricius (Mansi VI, 517): excommunionis sit, donec convertatur: si conversa fuerit, paenitentiam agat.

[3]) Vgl. Praef. Gildae § 1 (Wasserschl. 105): Semper ex intimo corde defleat culpam suam; Vinniaus § 12 (Wasserschl. 110): tribus annis peniteat cum pane et aqua per mensuram in fletu et lacrimis

anders, als wir es auch für die altchristliche Buße bezeugt finden. Der Gefahr einseitiger Beurteilung und Verflachung ist jede Idee ausgesetzt, sobald sie in den Massen verwirklicht werden soll. Wir dürfen aber wohl ohne Widerspruch die Behauptung wagen, daß durch die Verpflichtung zu bestimmten konkreten Bußleistungen der Erhaltung und Förderung des christlichen Bußgeistes unvergleichlich mehr gedient worden ist, als wenn sich die Kirche mit dem Aufruf zur Buße begnügt und ihre Gestaltung dem Ermessen des Einzelnen überlassen hätte.

3. Die kirchlich-sakramentale Seite der Buße.

Um die Eigenart des neuen Bußsystems zu kennzeichnen, haben wir den Unterschied zwischen ihm und der altkirchlichen Bußform scharf herausgehoben. Abgesehen von dem mehr äußerlichen Moment der Tarifierung der Bußleistungen fanden wir den Unterschied wesentlich in dem Wegfall des öffentlich-rechtlichen Charakters der Buße mit seinen ins religiöse und bürgerliche Leben tief einschneidenden Folgen.[1]) Bei aller Gegensätzlichkeit aber in Bezug auf die äußere Gestaltung bleibt bestehen, daß das eigentliche W e s e n der kirchlichen Buße durch das Abgehen von den alten kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht alteriert worden ist. Alles Wesentliche, was zur Erzielung der Sündenvergebung in der alten Kirche gefordert wurde, wird auch in dem keltischen Bußsystem verlangt: von seiten des Sünders aufrichtige Reue, Bekenntnis und Erfüllung der auferlegten Genugtuung, von seiten der Kirche der autoritative Nachlaß der Sünden. Es wäre ja auch von vornherein unverständlich, daß die Christen des Inselreichs eine a b s o l u t n e u e , v o n k e i n e r T r a d i t i o n g e s t ü ß t e Institution von der Bedeutung der kirchlichen Buße eingeführt, und ebenso unverständlich, daß die von Rom kommenden Glaubensboten der Angelsachsen, wie Augustin und später Theodor, sie unbedenklich übernommen haben sollten, wo sie in Fragen von viel geringerer Bedeutung — Osterfeier,

---

atque orationibus die ac nocte et postulet Domini misericordiam, si forte habeat remissionem peccatorum . . .; ebenso § 24 (114); C u m m e a n II § 2 (Zettinger 508).

[1]) S. oben 8 f.

Tonsur und gewisse liturgische Gebräuche — trotz des hartnäckigsten Widerstandes der Einheimischen von ihnen die Annahme der römischen Praxis unerbittlich verlangten und schließlich auch durchsetzten.[1])

Daß Reue und Genugtuung als unveräußerliche Bestandteile der Buße auch in der keltischen Bußordnung gelten, haben wir im vorausgehenden zur Übergenüge dargetan. Dagegen müssen wir unsere Behauptung bezüglich der kirchlichen Vermittlung der Sündenvergebung noch rechtfertigen, und zwar sowohl bezüglich der Pflicht, die Sünden vor den Vorstehern der Kirche zu bekennen, wie bezüglich des von diesen gewährten Sündennachlasses.

Von dem Sündenbekenntnis ist in den Bußbüchern, die das Maß der Bußleistung bestimmen wollen, naturgemäß direkt sehr selten die Rede.[2]) Aber sie setzen es als selbstverständlich voraus. Denn die Normen, die sie geben, wenden sich nicht etwa direkt an den Sünder, um ihm zu zeigen, wie er durch private Bußübung seine Schuld tilgen könne, sondern wollen ein Handweiser für den Priester sein, der den Gewissenszustand des Sünders zu beurteilen und die Strafe der Größe der Schuld anzupassen hat. Dazu muß er nicht bloß die äußere sündhafte Tat kennen, sondern auch die verschiedensten Umstände, die das Maß der Schuldbarkeit bedingen, und diese Kenntnis kann nur die Beichte des Sünders vermitteln. Sehr lehrreich ist dafür das Schlußwort des Cummeanischen Bußbuches, welches zeigt, daß eine rein mechanische Anwendung der Strafsätze der Idee des Verfassers vollkommen fern liegt. Es heißt dort: „Bei jeder Buße ist aber sorgfältig zu berücksichtigen, wie lange jemand in der Sünde verweilt, welche Erziehung er genossen hat, welche Kraft ihm eignet, von welcher Not er heimgesucht, unter welchem Druck er zur Sünde getrieben worden ist. Denn der allmächtige Gott, der die Herzen aller kennt und die verschiedenen Naturen geschaffen hat, wird nicht mit gleichem Gewicht die Sündenstrafen abwägen gemäß Is. 28,

[1]) Vgl. Gougaud, Les chrétientés celt., 175 ff.

[2]) z. B. Synodus Aquilonalis Brit. § 1 (Wasserschl. 103): peniteat confessus III annis. Cummean III § 17 (Zettinger 513): Mendax . . . confitetur ei, cui mentitus et sacerdoti.

27. 28 und Weish. 6, 7. Discant igitur sacerdotes, qui in ecclesiis praesunt, quia pars eis data est cum his, quorum delicta repropitiaverunt. Qui est autem repropitiare delictum, nisi cum assumpseris peccatorem ad paenitentiam, admonendo, hortando, docendo, instruendo adduxeris eum ad paenitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emendaveris et efficeris eum talem, ut ei converso propitius fiat Deus, pro delicto repropitiare diceris."[1] Also eine eingehendste individuelle Behandlung wird gefordert, und die ist nur möglich, wenn der Sünder dem Priester sein Innerstes erschließt. Beachten wir, daß ausdrücklich die sacerdotes, qui in ecclesiis praesunt, als Verwalter des Bußamtes bezeichnet werden.

Die von den Bußbüchern vorausgesetzte Beichtpflicht ist grundsätzlich nichts Neues. In der ganzen alten Kirche war das Sündenbekenntnis oder wenigstens das Eingeständnis der Schuld ein wesentliches Erfordernis bei der Übernahme der Kirchenbuße. In dem neuen System tritt die Notwendigkeit der Beicht nur noch deutlicher zu Tage, insofern die Buße — wenigstens der Idee nach — individueller gestaltet werden soll. In der alten Kirche hatte der Priester im wesentlichen nur zu entscheiden, ob der Sünder zur „Buße" — d. i. der Kirchenbuße — zu verpflichten sei oder nicht. Die Buße war dann, abgesehen von der Ausdehnung, im großen und ganzen für alle gleichmäßig, indem die Übungen der Abtötung den einzelnen überlassen wurden. Jetzt dagegen soll der Priester entsprechend der Eigenart des Vergehens auch die einzelnen Bußwerke konkret bestimmen, und das verlangt eine noch tiefere Kenntnis des Seelenzustandes.

Neu ist gegenüber der altkirchlichen Praxis, daß nun im weitesten Umfang auch die kleineren Vergehen in die Beichte hineinbezogen werden. Die alte Kirche unterschied zwischen den schweren Vergehen, die der Kirchenbuße unterlagen, und den leichteren, die durch persönliche Bußbemühung getilgt werden konnten. Nur die ersteren waren darum Gegenstand des pflichtmäßigen Bekenntnisses. Zwar war es allmählich in den Klöstern üblich und dann auch Gesetz geworden, die täg-

[1] Zettinger 523.

lichen kleineren Verfehlungen zu beichten, und auch fromme Laien hatten sich hier und da dieser Gewohnheit angeschlossen.[1]) Aber diese „Devotionsbeichte" war wesentlich etwas anderes als das Bekenntnis bei der Kirchenbuße. Sie zielte nicht ab auf eine kirchliche Sündenvergebung, sondern auf eine directio spiritualis, was schon daraus hervorgeht, daß die „Beichtväter" vielfach gar nicht Priester waren. Wo aber nun nach dem Wegfall der öffentlichen Bußinstitution auch die schweren Vergehen nur eine private Buße erforderten, und zudem auch die Rückfälligen immer wieder von neuem Vergebung erlangen konnten, mußte sich naturgemäß der Unterschied zwischen den beiden Arten des Sündenbekenntnisses verwischen. Auch früher war es gestattet gewesen, leichtere Vergehen zum Gegenstand der Kirchenbuße zu machen; wegen der Unwiederholbarkeit und der lebenslänglichen schweren Folgen der Kirchenbuße kam aber eine solch freiwillige Leistung nur in Frage, wenn die Buße erst in Todesgefahr übernommen wurde. Nachdem jene Bedenken weggefallen waren, gab es keinen Grund mehr, sich zur Tilgung der kleineren Sünden nicht ebenso der kirchlichen Vermittlung zu bedienen wie bei schweren, wo doch diese Vermittlung zum mindesten eine größere Gewähr für die Wirksamkeit der persönlichen Bußübung bot.

Die schnelle Einbürgerung der Sitte, auch die läßlichen Sünden zu beichten, wurde in der keltischen Kirche durch den Umstand gefördert, daß die Seelsorge im wesentlichen — in Irland fast ausschließlich — in den Händen der Mönche lag.[2]) In den Klöstern war, wie vorhin bemerkt, das Bekenntnis der täglichen Fehler seit langem in Übung, ja durch die Ordensregeln zur Pflicht gemacht. Was war natürlicher, als daß die seeleneifrigen Mönche die bewährte klösterliche Praxis auch auf die Laien auszudehnen suchten? Ihren Zusammenhang mit der Klosterdisziplin lassen die alten Bußbücher selber nicht undeutlich erkennen. Die canones des Gildas z. B. sind im wesentlichen nichts anderes als eine Mönchsregel; wenn aber eine vereinzelte Bestimmung (can. 3) auf eine Verfehlung von

[1]) S. Poschmann, A. K. I., 230 ff.
[2]) S. Gougaud, a. a. O. 82 ff., Cabrol, a. a. O. 42.

Säkularklerikern geht, so zeigt sich darin die Tendenz, die ursprüngliche Klosterregel zu einer allgemeineren Bußordnung zu erweitern. Umgekehrt treten uns bei Cummean unter den für alle geltenden Bußsatzungen plötzlich Bestimmungen entgegen, die das Leben in einer klösterlichen Kommunität voraussetzen, ohne daß ihre Geltung bloß für Ordensleute besonders hervorgehoben wird.[1])

Angesichts der dargestellten Sachlage erhebt sich die Frage: Verdankt das den Bußbüchern zu Grunde liegende System der privaten Buße seine Entstehung lediglich der Ausdehnung der Klosterdisziplin auf die Laienwelt oder ist es als die Fortsetzung des nur in der Form abgewandelten altchristlichen Bußsystems anzusehen? Eine weit verbreitete Meinung nimmt das erstere an und sieht demgemäß in der Mönchsbeichte den Ursprung der ganzen späteren Beichtinstitution.[2]) Die Auffassung ist indes unhaltbar. Sie übersieht, daß die Beichte der schweren Vergehen auch in der alten Kirche selbstverständliche Pflicht war. Bei der großen Rolle, die die Bußinstitution von jeher im kirchlichen Leben gespielt hatte, ist es schlechthin undenkbar, daß man in der keltischen Kirche glatt über sie hinweggegangen wäre. Man konnte ihre Form ändern, konnte von den sie übermäßig erschwerenden Rechtsfolgen absehen, aber im wesentlichen mußte man sie beibehalten, wofern man nicht mit der ganzen Tradition brechen wollte. Tatsächlich knüpfen die Bußbücher an die alte Bußdisziplin an. Trotz aller Unterschiede, die wir herausgestellt haben, zeigen die beiderseitigen Bußordnungen eine große Ähnlichkeit. Daß die Büßer hier und dort vornehmlich zu Beten, Fasten und Almosen verpflichtet wurden, ist nichts Auffälliges, da diese Akte naturgemäße Bekundungen des Bußgeistes sind. Aber wenn hier wie dort so spezielle Forderungen erhoben werden wie Verzicht auf den ehelichen Umgang und Enthaltung vom Kriegsdienst, dann ist dies Zusammentreffen nicht mehr selbstverständlich, sondern nur als Fortführung der Tradition zu erklären. Wich-

[1]) Vgl. Rubr. VIII, De superbia (Zettinger 515 f.). — Zettinger urteilt: „Cummean benutzte als Vorlage eine Klosterregel, welche er öfters nur kopierte; daher stammen wohl jene Bußangaben, welche nur in einem Kloster geleistet werden konnten." (Ebd. 533).

[2]) So vor allem Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II, Straßburg 1878, 468 f.

liger noch ist die Tatsache, daß die Büßer ebenso wie in der alten Kirche erst nach geleisteter Genugtuung zum Empfang der Kommunion zugelassen werden. Ausdrücklich heißt es in dem letzten Kanon bei Vinniaus: Non introndum ad altare, donec penitentia expleatur.[1]) Damit ist, wenn auch nicht die Exkommunikation selbst, so doch die Hauptwirkung der Exkommunikation als eines Wesensstückes der alten Kirchenbuße beibehalten worden.[2]) Eine formelle Exkommunikation kommt nicht mehr in Frage, seitdem es keinen vom ordo fidelium gesonderten ordo paenitentium mehr gibt. Grundsätzlich steht daher, wo die Buße nicht mehr begriffsmäßig mit der Exkommunikation verbunden ist, nichts im Wege, auch schon vor beendeter Buße den Sünder zur Eucharistie zuzulassen. Wenn es zunächst nicht geschieht, so ist das eine Nachwirkung des alten Bußsystems. Erst allmählich setzt sich die mildere Praxis durch.[3]) Wie selbstverständlich man übrigens die neue Buß-

[1]) Wasserschleben 119. — Bei Gildas (ebd. 105) erscheint diese Forderung allerdings gemildert, indem er bei einer Buße von drei Jahren gestattet: Post annum et dimedium eucharistiam sumat et ad pacem veniat, psalmos cum fratribus canat, ne poenitus anima tanto tempore caelestis medicinae intereat. Immerhin wird auch hier wenigstens für die erste Hälfte der langen Bußzeit der Ausschluß von der Eucharistie verlangt. Eine mildere Praxis bezeugt auch das Bußbuch Theodors: Penitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem penitentiae, nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus (I 12 § 4, Wasserschl. 196). Wasserschleben liest aus den Worten heraus, daß erst Theodor die Milderung als etwas Neues eingeführt und daß demgemäß die Bestimmung des Gildas kaum einen nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die Praxis ausgeübt hätte (32 f.). Tatsächlich kann die Bemerkung Theodors aber auch bloß besagen wollen: nach den canones, d. i. nach der alten Disziplin, wie sie bei den Römern in Geltung ist, wird der Ausschluß für die ganze Bußzeit verlangt, während „wir", d. h. die anglikanische Kirche, milder verfahren. In den vorangehenden wie in den nachfolgenden Bestimmungen wird mehrfach von der römischen und griechischen Bußsitte gesprochen.

[2]) In Bezug auf den Begriff der Exkommunikation wurde von jeher unterschieden zwischen der Exkommunikation als Zensur gegenüber hartnäckigen Sündern oder dem Anathem und der Exkommunikation, wie sie über die Büßer verhängt wurde (Vgl. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus, Braunsberg 1923, 7 ff.). Auch diese bedeutete eine separatio a corpore Christi, d. i. Ausschließung aus der inneren Lebensgemeinschaft der Kirche. Äußerlich vollzogen wurde sie durch die Verweisung des Sünders aus dem Stand der Gläubigen in den Stand der Büßer.

[3]) Die Verweigerung der Kommunion während der Bußzeit hatte freilich auch einen inneren Grund: Der Sünder sollte sich durch die Buße erst des Empfangs der Eucharistie würdig machen. Allein schon in der alten Kirche galt die Vollendung der Buße nicht als unerläßliche Vorbedingung der Würdigkeit. Ganz abgesehen von dem Not-

ordnung als die Fortsetzung der alten ansah, zeigen am besten die Bemerkungen des Paenitentiale Theodori über die Unterschiede zwischen beiden.[1]) Die eine Ordnung weicht in diesem und jenem Punkte von der andern ab, im wesentlichen aber handelt es sich hier wie dort um dieselbe Buße, die „in hac provincia" nur anders gestaltet ist als „apud Romanos". Die alte Buße lebt in der neuen Form weiter.

Also nicht aus der Mönchsbeichte, sondern aus der alten Kirchenbuße ist das keltische Bußsystem letzthin herausgewachsen. Das Vorbild der Mönchsbeichte hat es nicht neu geschaffen, sondern nur auf seine Ausgestaltung bestimmend eingewirkt. Die Spezialisierung des Sündenbekenntnisses, die Einbeziehung der kleinen Verfehlungen in dasselbe, kurz die Angleichung an die heutige Form der Beichte, die zweifelsohne auf die Übung in den Klöstern zurückgeht, bezeichnet immer nur eine Modifikation der alten Bußform und hebt den geschichtlichen Zusammenhang des neuen Systems mit dem alten nicht auf.

Soviel über die Beichte. Wir fragen nunmehr weiter: Welche Bedeutung kommt der priesterlichen Tätigkeit beim Bußgeschäfte zu? Wir hörten bereits, daß die Priester die Aufgabe haben, den Sünder zu „heilen".[2]) Cummean gebraucht dafür den Ausdruck „repropitiare delictum", d. i. das Vergehen sühnen, und zwar soll dies dadurch geschehen, daß der Priester sich des Sünders annimmt, ihn durch eindringlichstes Ermahnen und Lehren zur Buße bewegt, ihn vom Irrtum befreit und von seinen Fehlern bessert, ihn innerlich so umgestaltet, daß Gott ihm wieder gnädig ist.[3]) Nach dieser Bemerkung könnte es scheinen, als ob die priesterliche Vermittlung

---

fall der Krankenbuße wurde z. B. den der öffentlichen Buße nicht unterliegenden Geistlichen, wenn sie wegen schwerer Vergehen abgesetzt wurden, die Eucharistie nicht entzogen, obwohl sie zu privater Bußleistung verpflichtet waren (Vgl. Poschmann, A. K. I., 172 ff.); ebenso wurde den Todsündern, die anstatt der öffentlichen Buße die conversio übernahmen oder in einen Orden eintraten, der Empfang der Eucharistie nicht nur gestattet, sondern sogar dringlichst empfohlen (Ebd. 128 ff.). Jedenfalls hätte das System der Klosterbeicht aus sich allein nicht zu jener strengen Forderung, während der ganzen Bußzeit der Kommunion fern zu bleiben, geführt.

[1]) S. oben S. 1 u. 29 A. 1.

[2]) Oben 21 f.

[3]) Oben 26.

lediglich in einer moralischen Einwirkung auf den Sünder bestehe, um ihn zur Bekehrung und Buße zu bestimmen, die dann ihrerseits aus sich die Heilung bewirkte. In Wirklichkeit ist die Stelle aber nur ein Beleg dafür, daß die Bußbücher nicht anders wie die altchristlichen Schriftsteller bei der Beurteilung der Buße stets das Schwergewicht auf die Bußleistung legen.

Von großer Bedeutung ist die Tatsache, daß auch in dem neuen Bußsystem ein Akt der Rekonziliation klar bezeugt ist. Bei Vinniaus findet sich in den verschiedensten canones nach Festsetzung der Buße der Zusatz „et reconcilietur altario“[1]) oder „recipiatur ad communionem“.[2]) Die 1. irische Synode unter Patricius, die für Tötung, Mord, Wahrsagerei je ein Jahr Buße verordnet, fügt der Bestimmung bei: impleto cum testibus veniat anno paenitentiae et postea resolvetur a sacerdote.[3]) Was den Inhalt der Rekonziliation betrifft, so war sie in der alten Kirche wesentlich die Aufhebung der Exkommunikation, die Wiedereinsetzung des Exkommunizierten in seine kirchlichen Rechte, der innern Wirkung nach vor allem die erneute Eingliederung in das corpus Christi und damit die Vergebung der Sünden.[4]) Mit dem Wegfall der Exkommunikation hatte demgemäß auch die Rekonziliation ihren ursprünglichen Sinn verloren. Wo keine Trennung von der Kirche mehr ausgesprochen wurde, bedurfte es auch keines Aktes der Wiedervereinigung mit ihr. Wie man indes von der Exkommunikation den Ausschluß des Büßers von der Eucharistie beibehalten hatte, so konnte man in der Wiedergewährung der Kommunion immerhin

[1]) So §§ 6, 14, 15, 35; ebenso bei Columban B §§ 3, 13, 15, 18, 25 (Wasserschl. 355 ff.).

[2]) Vinniaus §§ 35 u. 36.

[3]) Can. 14, Mansi VI, 516 f. Bemerkenswert ist die Forderung von Zeugen; sie sind notwendig, seitdem die Buße privat und nicht mehr unter der Aufsicht der Kirche geübt wird. Der Kanon ist daher zugleich ein neuer Beweis dafür, daß schon zur Zeit des Patricius die öffentliche Kirchenbuße in Irland unbekannt war.

[4]) Die Väter haben sich allerdings sehr selten mit der Theorie der Rekonziliation befaßt. Sie bezeugen meistens nur, daß sie neben der Bußleistung für notwendig gehalten wurde. Am klarsten tritt uns ihre Bedeutung bei Cyprian und Augustinus entgegen, den besonderen Verkündern der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Vgl. Poschmann, Ztschr. f. kath. Theol. 37 (1913), 250 ff. und ebd. 45 (1921), 410 ff.

auch eine Art Rekonziliation erblicken, und die Bußbücher brauchen demgemäß bezeichnenderweise den Ausdruck reconciliare altario. Offenbar dachte man sich aber die Bedeutung des Akts mit dieser äußeren Zulassung zur Eucharistie nicht erschöpft. Der vorhin angeführte Kanon des Patricius bringt die Wendung: resolvetur a sacerdote. Das ist ein unzweideutiger Hinweis auf die Schlüsselgewalt des Priesters, ganz im Sinne der Väter. Für Patricius und die irische Kirche ist also die „Rekonziliation" ebenfalls ein „Lösen" des Sünders, d. h. ein Lösen von der Sünde. Wie sich diese kirchliche Vergebung zu der sündentilgenden Wirkung der Bußleistung verhalte, darüber haben sich natürlich die allem Theoretisieren fernstehenden irischen Mönche noch weniger den Kopf zerbrochen als die Theologen der alten Kirche.

Daß die Sündenvergebung an der priesterlichen Vermittlung hing, ergibt sich übrigens aus dem ganzen System der Bußbücher. Dem Priester müssen die Sünden bekannt werden, er hat das Gericht über den Sünder auszuüben, über das Maß und die Art der Buße zu befinden. Nur wenn der Sünder sich an die vom Priester gegebenen Vorschriften hält, darf er sich beruhigen und mit der Verzeihung bei Gott rechnen.[1]) Tatsächlich fällt so der Priester mit der Fixierung der Buße die Sentenz, daß der Sünder nach Leistung dieser Buße von der Sünde gelöst sei. In dem Rekonziliationsakt findet die Lösung dann noch ihren äußeren Ausdruck. Daß die Lösung im Namen Christi vollzogen wird, muß als selbstverständliche Voraussetzung angenommen werden, auch wenn die keltischen Bußbücher es nicht besonders hervorheben. Deutete schon der Kanon des Patricius auf die Schlüsselgewalt hin, so leiten die Bußbücher der Folgezeit die priesterliche Bußgewalt ausdrücklich aus ihr her.[2])

[1]) Daß die Satzungen der Bußbücher die richterliche Tätigkeit des Priesters nicht ausschalten, ist schon früher betont worden (Oben 25). Der Priester hat das Recht und die Pflicht, die Strafsätze nach der Individualität der einzelnen Büßer zu modifizieren. Zudem kehrt das ausdrückliche „iudice sacerdote" in den canones immer wieder (Vinniaus § 9, 23; Cummean III § 3, III § 12, IV § 4, V § 2, VIII § 2. 3. 20).

[2]) Vgl. Paenitentiale Theodori, Praefatio (Wasserschl. 183) und die verschiedenen fränkischen Bußbücher.

Aus diesen Feststellungen folgt ohne weiteres die Sakramentalität der Buße: Die Sündenvergebung wird durch einen äußeren richterlichen Akt vom Priester im Namen Christi vermittelt. Dem steht nicht entgegen, daß es eine bestimmte Absolutionsformel in der neuen Periode der Buße ebenso wenig gibt wie in der früheren. Von der alten Kirche wissen wir nur, daß die Rekonziliation mit Gebeten zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit vollzogen wurde. Die keltischen Bußbücher sagen darüber nichts. Aber es ist von vornherein wahrscheinlich, daß man die alte Sitte beibehalten hat, und die Tatsache, daß die späteren Bußbücher solche Gebete enthalten, die teils bei der Annahme zur Buße, teils bei der Rekonziliation zu sprechen sind, erhebt die Vermutung zur Sicherheit.[1])

Fand ein besonderer Rekonziliationsakt in jedem Falle statt? Die Frage stellt sich ein angesichts der Buße für die kleineren Vergehen, soweit sie Gegenstand der Bußbücher sind. Wenn nur eine ganz kurze Buße verlangt wird, ein mehrtägiges oder gar nur eintägiges Fasten oder vielleicht auch nur die eine oder andere vereinzelte Bußübung, sollen wir dann auch annehmen, daß der Sünder nach Erfüllung der Buße nochmals beim Priester zum Empfang der Absolution erscheinen mußte? Wir haben darüber keine positive Nachricht, aber es ist ganz unwahrscheinlich.[2]) Vermutlich wird man sich auch hier mehr oder

[1]) Treffend schreibt Boudinhon (a. a. O. 500 f.) bezüglich der Lossprechungsformel: „Sans doute, dans cette discipline, pas plus que dans la période précédente, il n'y a pas une formule d'absolution proprement dite; il semblerait même qu' il y en ait en moins encore, puisque la réconciliation solennelle a disparu; mais, en matière de jugement, aucune formule n'est nécessaire, et il suffirait de reprendre le raisonnement déjà fait, pour montrer, plus évidemment encore que pour l'ancienne pénitence, que le but du rite toute entier, y compris la satisfaction, était la rémission des péchés; c'était que voulait le ministre aussi bien que le pénitent, et ce que l'Eglise assurait à ce dernier moyennant l'accomplissement des conditions prescrites. Et qu'on ne dise pas pour cela que toute l'efficacité de la pénitence consistait dans les oeuvres satisfactoires: de même que la fixation du ‚wergeld' devait être faite par autorité, de même l'assignation des oeuvres que l'Eglise et Dieu acceptaient en réparation de l'offense devait venir de qui représentait l'une et l'autre. Cette assignation était, avec les prières rituelles, l'acte du juge, la sentence. Les manuels doivent guider le ministre; ils ne le liaient pas complètement."

[2]) Vgl. etwa Vinniaus § 1 (Wasserschl. 108): Si quis in corde suo per cogitationem peccaverit et confestim paenituerit, percutiat pectum suum et petat a Deo veniam et satis faciat, ut sanus sit. Oder

weniger an die alte Tradition gehalten und eine besondere Rekonziliation nach beendeter Buße nur bei solchen Vergehen vorgenommen haben, bei denen in der alten Kirche die öffentliche Buße mit Exkommunikation und in dem neuen Bußsystem wenigstens eine längere Ausschließung von der Eucharistie geboten war. Der Ausdruck „reconciliare altario", den wir als terminus für den besonderen Rekonziliationsakt kennengelernt haben, hat schließlich nur einen Sinn, wenn der Rekonziliation ein merklicher, vom Sünder selbst als Strafe empfundener Ausschluß vom Altar vorausgegangen ist. Eine Buße von ein paar Tagen oder Wochen dürfte zu einer Zeit, wo im allgemeinen die Kommunion nicht mehr so häufig empfangen wurde, kaum unter dem Gesichtspunkt des Ausschlusses von der Eucharistie betrachtet worden sein. In der Folge ging die Entwicklung dahin, daß die Rekonziliation oder Lossprechung zunächst vom Ende bis etwa in die Mitte und dann in den Anfang der Buße gerückt und mit dem Akt der Bußannahme und der Beichte verbunden wurde. Damit war dann auch nach dieser Seite hin die formale Gleichheit in der Behandlung schwerer und leichter Sünden erreicht. Ohne Bruch, in allmählichem Übergang hat sich die Änderung vollzogen.

Der Verwalter der Buße ist, wie schon verschiedentlich hervorgehoben, der sacerdos, und zwar bezeichnet das Wort nicht mehr wie in der alten Kirche fast ausschließlich den Bischof, sondern vorab die Presbyter, wenn auch der Bischof selbstverständlich der erste Priester bleibt. Ausdrücklich sagt das Paenitentiale Theodori: Non licet diacono laico paenitentiam dare, sed episcopi aut presbyteri dare debent.[1]) Die Abweichung von der altkirchlichen Praxis in diesem Punkte ist nichts Auffallendes, da auch ehedem nur der öffentliche Bußritus ausschließliches Reservat des Bischofs gewesen war, und im Notfalle die

---

Cummean II § 14 (Zettinger 509): Qui diu inluditur fornicari a cogitatione, tepidius ei repugnans, I vel II vel pluribus diebus, quantum exierit (exigerit) diuturnitas cogitationis, peniteat. In solchen Fällen wird sich die Tätigkeit des Priesters auf die Gewissensberatung und Bußauflage beschränkt haben; allenfalls könnte er noch Gebete damit verbunden haben.

[1]) II, 2 § 15 (Wasserschl. 204).

Presbyter von jeher die Buße hatten spenden können.[1]) Wo es nun keine öffentliche Buße mehr gab, waren die Presbyter naturgemäß von vornherein zuständig. — In einzelnen Fällen wird indes doch die Lossprechung ausdrücklich dem Bischof vorbehalten. So bestimmt Cummean gegenüber einem scheußlichen abergläubischen Brauch, daß der Frevler cum impositione manus episcopi ein Jahr lang strenge Buße tue.[2]) Das Columbansche Bußbuch verhängt über einen Laien, der trotz vorausgehender Warnung mit Häretikern Gemeinschaft gehalten hat, eine dreijährige Buße, auf Grund deren er dann post manus impositionem catholici episcopi altario iungatur.[3]) Welches der Grund für die Verweisung dieser Fälle an den Bischof ist, läßt sich schwer erkennen. Bei dem Kanon des Columban könnte man vielleicht an den altkirchlichen Konversionsritus denken, wie er von jeher gegenüber den zurückkehrenden Häretikern angewandt worden war. Oder sollten wir an Reservate im heutigen Sinne zu denken haben?

Zum Schluß sei noch auf eine gute Wirkung hingewiesen, welche die Vertauschung der öffentlichen mit der Privatbuße im Gefolge hatte: die größere Gewähr für die Geheimhaltung der Sünden. Auch hier handelt es sich natürlich um keine plötzliche Neuerung, sondern um einen allmählichen Fortschritt. Auch die alte Kirche hat die Geheimhaltung der gebeichteten Sünden, soweit es nicht offenkundige Vergehen waren, als selbstverständliche Pflicht erachtet. Ich erinnere an Ambrosius, an Augustinus und seinen Grundsatz „Corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius", sowie an Leos I. berühmten Erlaß, der es verbietet, die Vergehen der (öffentlichen) Büßer vor der Gemeinde zu verlesen.[4]) Aber solange die Pflicht der öffentlichen Buße bestand und diese, abgesehen von

[1]) Vgl. Poschmann, A. K. I., 48 ff. u. ö.

[2]) X § 18 (Zettinger 520): Quidam commedens sui corporis cutem, id est scabiem, si vermiculos, qui pedecle nuncupantur, suam (nec) bibens urinam stercorave comedens, cum impositione manus episcopi anno integro cum pane et aqua peniteat.

[3]) B § 25 (Wasserschl. 359).

[4]) Vgl. zu der ganzen Frage Kurtscheid, Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung. Freiburg 1912, 24 ff. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta, 22 f.

der Todesgefahr, nur verhältnismäßig selten und nur für ganz schwere Vergehen übernommen wurde, war auch in den Fällen, wo die spezielle Verfehlung nicht bekannt war, eine Diffamierung des Büßers unvermeidlich, insofern er durch die Buße bekundete, daß er irgend eine schwere Schuld auf sich geladen haben mußte. In weitem Maße war das nun allerdings auch in dem System der Tarifbuße der Fall. Denn die bei ihr geforderten Leistungen waren zum großen Teil derart, daß sie der Öffentlichkeit nicht verborgen bleiben konnten; ich erinnere an die langen Fasten, insbesondere an den bisweilen mehrjährigen Ausschluß von der Kommunion. Aber die Sache lag jetzt doch insofern anders, als nunmehr auch alle kleineren Verfehlungen der Buße unterstellt wurden und mehr oder weniger alle Gläubigen sich immer wieder den üblichen Bußübungen unterziehen mußten, so daß doch nicht so leicht von der Buße ein Schluß auf eine schwere Verfehlung gemacht werden konnte. Denken wir noch daran, daß viele Fromme, zumal in den Klöstern, ständig ein solches Bußleben in der strengsten Form führten.

Das Bußbuch des Vinniaus gibt uns übrigens ein interessantes Beispiel dafür, wie man dazu überging, bei geheimen Vergehen zur Vermeidung der Diffamation auch von dem Ausschluß des Büßers von der Eucharistie abzusehen. Der betreffende Kanon lautet: Si quis autem ruina fornicationis ceciderit et clericus fuerit . . . et si semel hoc contingeret et celatum est hominibus, sed notuit coram Deo, annum integrum peniteat cum pane et aqua per mensuras et duobus annis abstineat se a vino et carnibus, sed officium clericatus non amittat. Dicimus enim, in absconso absolvi esse peccata per penitentiam et per studium diligentius cordis et corporis.[1]) Bei Klerikern war die Buße insofern besonders schwierig, als die Ausschließung von der Eucharistie bei ihnen zugleich auf eine Suspension vom Amt hinauslief. Nach dem Gesetz der alten Kirche waren sündige Geistliche auch bei geheimgebliebenen Vergehen verpflichtet, freiwillig auf ihr Amt zu verzichten.[2]) Vinniaus

[1]) § 10 (Wasserschl. 110).
[2]) S. Poschmann, A. K. I., 78 f.

fordert hier diese Strafe nicht, gesteht also dem büßenden Kleriker zu, daß er während der dreijährigen Buße auch seine eucharistischen Amtsfunktionen wahrnimmt. In diesem Verzicht auf die Suspension sieht er, wie er ausdrücklich bemerkt, die Geheimhaltung der Buße. Indes steht er noch keineswegs auf dem Standpunkt, daß grundsätzlich alle geheimen Sünden in solcher Weise auch geheim gebüßt werden könnten. Die Vergünstigung gilt nur für den Fall, daß der Geistliche nur ein einziges Mal gefallen ist. Hat er die Sünde gewohnheitsmäßig begangen, dann hat er, wie der nächste Kanon (§ 11) ausdrücklich bestimmt, neben einer sechsjährigen Buße auch sein geistliches Amt verwirkt, auch wenn die Sünde „in notitiam hominum non venerat".[1])

Was das eigentliche „Beichtsiegel" angeht, so sind uns aus unserer Periode noch keine speziellen Verordnungen darüber bekannt. Je mehr die Kirche aber die Gläubigen anhielt, ihr Gewissen mit all den großen und kleinen Verfehlungen rückhaltlos dem Priester zu eröffnen, und je mehr das ganze Bußwesen der Öffentlichkeit entzogen und eine Sache der privaten Übung wurde, um so mehr mußte vom Priester die Wahrung des Beichtgeheimnisses als Korrelat des vom Sünder verlangten Vertrauens und selbstverständliche heilige Pflicht verlangt werden.

---

[1]) Nach Beendigung der Buße ist jedoch die Wiedereinsetzung in das Amt zulässig. § 12: Wenn ein Kleriker ein Kind erzeugt und es getötet hat, soll er sieben Jahre büßen et ita iudicio episcopi vel sacerdotis officio suo restituatur. Die Bestimmung zeigt übrigens, daß die Wendung in dem zitierten § 10 „officium clericatus non amittat" wirklich den Verzicht auch auf eine einstweilige Suspension, und nicht bloß, wie es an sich denkbar wäre, die Möglichkeit einer Wiedereinsetzung besagt. — Ein von Mansi (VI, 521) mitgeteilter, dem hl. Patricius zugeschriebener Kanon ist in der Frage der Wiedereinsetzung noch sehr zurückhaltend: Patricius episcopus dicit: qui sub gradu peccat, debet excommunicari, quia magna est dignitas huius nominis; tamen potest redimere animam suam per paenitentiam; ad priorem gradum venire difficile. Nescio an non, Deus scit. Das Urteil entspricht der zwiespältigen Auffassung, die uns in den abendländischen Kirchen des ausgehenden Altertums bezüglich jener Frage begegnet. Vgl. Poschmann, A. K. I., 193 ff.

II. Die Gestaltung des Bußverfahrens in der angelsächsischen Kirche.

Die Angelsachsen hatten in dem von ihnen eroberten Gebiet Großbritanniens alles Christliche so gründlich vertilgt, daß es sich bei ihrer von Rom aus unternommenen Missionierung um eine vollständige Neugründung der Kirche handelte, wobei die britischen Christen lange Zeit sogar ihre Mitwirkung versagten. Nichtsdestoweniger schloß sich die neue Kirche naturgemäß in vielen Punkten den Gebräuchen und Einrichtungen der keltischen Nachbarkirche an, insbesondere auch in der Bußordnung, wie wir gleich auf den ersten Seiten unserer Untersuchung festgestellt haben. Es war das angelsächsische Paenitentiale Theodori, in dem wir zum ersten Mal den Unterschied zwischen der in Rom und der „in hac provincia" geltenden Bußordnung direkt ausgesprochen fanden, und auch bei der Darstellung des keltischen Bußwesens im einzelnen haben wir mehrfach zur Ergänzung oder Verdeutlichung jenes Theodorische Bußbuch herangezogen. Unter diesen Umständen kann es sich für uns in dem neuen Abschnitt nur darum handeln, zu zeigen, wie sich das von den Kelten übernommene System der Tarifbuße in den neuen Verhältnissen weiterentwickelt.

Die Quellen für das angelsächsische Bußwesen sind wesentlich wieder die Bußbücher. Neben dem uns schon bekannten und wichtigsten, das sich an den Namen des Erzbischofs Theodor knüpft, kommen vor allem noch zwei andere in Betracht, die ebenfalls den Namen berühmter Männer tragen, die Pänitentialien des Beda Venerabilis († 735) und des Egbert, Erzbischofs von York († 767). Die Bezeichnungen gewährleisten indes nicht ohne weiteres die wirkliche Urheberschaft.

Was das zuerst genannte Bußbuch angeht, so haben wir bereits in der Einleitung vermerkt, daß Theodor sicher

nicht der Verfasser ist und nur mittelbar durch seine Autorität den Inhalt deckt.[1]) Der „discipulus Umbrensium", als der sich in der Vorrede der Verfasser ausgibt, erzählt, daß den größten Teil der in der Sammlung enthaltenen Bestimmungen ein Presbyter Eoda seligen Angedenkens auf seine Anfrage vom „ehrwürdigen Bischof Theodor" erhalten habe. Außerdem hätte ihm dieser Eoda noch weitere Mitteilungen gemacht, die er aus einem „libellus Scotorum"[2]) entnommen, dessen „conscriptor" nach dem Zeugnis eines Greises ein „ecclesiasticus homo" gewesen wäre. Auch viele andere Männer und Frauen hätten in glühender Begeisterung für den durch sein einzigartiges Wissen berühmten Mann (Theodor) sich von ihm Auskunft geholt, und die Folge davon wäre, daß zur Zeit verschiedene und verworrene Verzeichnisse theodorischer Satzungen existierten.[3]) Diesem Übelstand zu steuern und die echten Weistümer des berühmten Bischofs wieder zur Geltung zu bringen, soll die neue Sammlung dienen, die als ein „opus pernecessarium" bezeichnet wird. Sie will aus allen zur Verfügung stehenden Quellen nach einzelnen Titeln geordnet das zusammenstellen, was der Verfasser als das „Nützlichere" erkannt hätte.[4])

Tatsächlich wird der „discipulus Umbrensium" diesem in der Vorrede ausgesprochenen Programm gerecht. Sein Werk zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste eine eigentliche Bußordnung, das andere eine Kirchen- und Eheordnung enthält. Jenes, das für uns nur in Betracht kommt, behandelt die verschiedenen Vergehen unter 15 Rubriken, die teils nach den Hauptsünden teils nach praktischen Rücksichten gewählt sind. Den anderen Sammlungen theodori-

---

[1]) S. oben 1 f.

[2]) Die Scoti sind der keltische Stamm in Irland, Scotia (Scottia) = Irland. Die Bezeichnung hielt sich bis zum 12. und 13. Jahrhundert. S. Gougaud, a. a. O. 2.

[3]) . . . unde et illa diversa confusaque digestio regularum illarum . . . inventa est apud diversos. Zu diesen confusae digestiones gehört wahrscheinlich die zuerst von D'Achery 1669 unter dem Titel „Capitula Theodori" veröffentlichte Sammlung (von Wasserschleben abgedruckt als „Capitula Dacheriana" S. 145 ff.), die vielen fränkischen Bußbüchern als Quelle gedient hat, sowie die von Kunstmann 1844 publizierten „Canones Gregorii Papae", so genannt, weil der Sammlung die bekannten Responsiones Gregorii Magni beigefügt sind. S. Wasserschleben 21 f., Schmitz, a. a. O. 512 f.

[4]) . . . ex cunctis, quae utiliora invenire potui et singillatim titulis praeponens congessi. Paenit. Theodori, Praefatio (Wasserschl. 524 f.).

scher Entscheidungen gegenüber besitzt es unbedingt den Vorzug systematischer Ordnung, und die älteren Bußbücher keltischen Ursprungs übertrifft es an Vollständigkeit.[1]) Im einzelnen gehen seine Satzungen nachweislich auf verschiedene Quellen zurück. Einige Bestimmungen sind der dionysischen Sammlung des allgemein geltenden Kirchenrechts entnommen, bei manchen steht direkt die Berufung auf die Bußbriefe des Basilius an Amphilochius,[2]) andere haben ihren Ursprung in den altbritischen Sammlungen, wie in dem Liber Davidis, der Synodus Luci Victoriae, dem in der Vorrede erwähnten „libellus Scotorum",[3]) für wieder andere wird lediglich die Autorität Theodors maßgebend gewesen sein. Bezeichnend ist die schon in der Einleitung erwähnte mehrfach sich findende Gegenüberstellung der römischen und der griechischen Praxis. Die Person des ebenso in dem griechischen wie in dem lateinischen Kirchenrecht heimischen Erzbischofs von Canterbury macht all die genannten Eigentümlichkeiten erklärlich. — Fragen wir nach der Entstehungszeit des Bußbuches, so ist es, nach den verschiedensten Bemerkungen in der Praefatio zu schließen, sicher erst nach dem Tode Theodors (690) verfaßt worden, wahrscheinlich sogar erst eine geraume Zeit später, da inzwischen schon allerhand unechte Sammlungen seiner Bußbücher kursieren. Schmitz,[4]) v. Hörmann[5]) und Finsterwalder[6]) glauben, die Abfassung nicht vor die Mitte des 8. Jahrhunderts ansetzen zu dürfen.

---

[1]) Anderseits wendet sich Schmitz (A. o. o. 522 f.) allerdings mit Recht gegen eine Überbewertung des Werkes, wenn Wasserschleben es bezeichne „als den Glanzpunkt der gesamten Literatur dieser Art, als Muster und Hauptquelle der späteren Bußordnungen". Schon der Umstand, daß seine Satzungen öfters unbestimmt seien, sich wiederholten und für dasselbe Vergehen verschiedene Bußsätze angäben, stände diesem Urteil entgegen. Auch den Zweck, die unechten Sammlungen zu verdrängen, hätte da Bußbuch nicht erreicht, wäre im Gegenteil die Veranlassung zahlreicher neuer unsicherer Bußbücher geworden.

[2]) I 14 § 3 (Wasserschl. 197) wird der Entscheidung des Basilius die des „canon" gegenübergestellt: Basilius hoc iudicavit (scil. VII annos), in canone autem IV annos paeniteat.

[3]) Die Belege bei Schmitz 520; Wasserschl. 26.

[4]) A. a. O. 519.

[5]) Quasiaffinität II, 1. Innsbruck 1906, 436.

[6]) A. a. O. 155 ff. F. verlegt die Entstehung des Werkes unbeschadet seiner keltischen und angelsächsischen Quellen auf den Kontinent. Als Verfasser vermutet er einen Begleiter Willibrords aus der northumbrischen Mission (170 ff.).

Das Paenitentiale Bedae, das wir an zweiter Stelle unter den angelsächsischen Bußbüchern aufführen, steht an Inhalt und Bedeutung hinter dem Theodorischen weit zurück. Wasserschleben urteilt darüber: „Es ist eine Kompilation von Exzerpten aus den Pänitentialien des Gildas, Vinniaus, der Synodus Victoriae und aquilon. Britanniae, Theodor'schen Bußkanonen und dem Ordo Romanus. Dürftig, zum Teil sehr verworren und planlos, ohne Spur irgend einer eigenen Zutat des Verfassers, war diese Sammlung nicht geeignet, einen besonderen Einfluß auf die Bußdisziplin auszuüben."[1]) Unverhältnismäßig viel Raum nimmt das Kapitel über die Fleischesvergehen ein, die in weitgehendster Kasuistik spezifiziert werden. Die drei letzten von den zwölf Kapiteln, die von Redemptionen handeln und sich auch am Schluß anderer Bußbücher finden, sind wohl als spätere Zutat anzusehen.[2]) Im Hinblick auf die großen Mängel des Bußbuchs macht es Schwierigkeit, einen so gefeierten Schriftsteller wie Beda als Verfasser anzusehen. Schmiß möchte die „verworrene, wertlose Komposition" einem Fälscher des 9. Jahrhunderts zuschreiben, der den Namen Bedas mißbraucht hätte.[3]) W. v. Hörmann stimmt Schmiß zu in dem Punkte, daß Beda nicht der Verfasser ist, verlegt aber die Entstehung des Bußbuchs nicht wie jener in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts, sondern in die Zeit um 800.[4])

Ähnlich liegt die Sache bei dem Paenitentiale Egberti. Vor dem Bedaschen hat es den Vorzug größerer Reichhaltigkeit. Nach einem längeren Prolog, der

---

[1]) 39.

[2]) Vgl. Schmiß 608.

[3]) A. a. O. 555. Er kann sich darauf berufen, daß in dem von Beda selbst herrührenden Verzeichnis seiner Schriften kein Bußbuch angeführt ist, und daß ferner im 9. Jahrhundert auch die drei letzten Bücher der Sammlung Halitgars unter dem Namen Bedas verbreitet wurden. Wasserschleben ist das Mißverhältnis zwischen der „dürren Kompilation" und dem gefeierten Namen ihres angeblichen Verfassers auch nicht entgangen (39). Er hält aber trotzdem an der Autorschaft Bedas fest, und mehr oder weniger zurückhaltend schließen sich ihm Spätere an, so u. a. auch Cabrol, a. a. O. 157; Godet, in Vacant-Mangenot II, 525.

[4]) Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung II, 33 (1912), 156 ff. Vgl. auch v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 685, besonders aber Thomas Pollock Oakley, English Penitential Discipline and Anglo-Saxo Law in their joint influence, New York 1923, 117 ff., wo die verschiedensten Urteile über die Verfasserfrage registriert sind.

sich an das 2. Kapitel von Bedas Bußbuch anlehnt, behandelt es in 16 Kapiteln mit ziemlich willkürlicher Anordnung die einzelnen Vergehen, wobei die beiden letzten Kapitel sich wieder mit Redemptionen befassen. Quellen der Sammlung sind die Bußbücher Theodors und Bedas, aber auch die alten keltischen Bußordnungen, besonders das Werk von Gildas. Das Ganze ist auch wieder eine „rohe und verworrene" Kompilation[1]) mit vielfachen Wiederholungen und sogar Widersprüchen, wobei die Unsicherheit noch dadurch vermehrt wird, daß in demselben Kanon mit der Bemerkung „alii iudicant" verschiedene Bußsätze angeführt werden. Unter diesen Umständen erhebt sich auch hier in der Verfasserfrage das bei dem Bedaschen Buch geltend gemachte Bedenken. Schmiß urteilt kurzweg: „Die geistige und wissenschaftliche Befähigung, welche Egbert besaß, schließt die Annahme vollständig aus, daß derselbe eine so konfuse, an Wiederholungen und Widersprüchen reiche, daher für die praktische Verwertung völlig ungeeignete Kompilation verfaßt habe." Eine historische Nachricht, daß er überhaupt ein Paenitentiale geschrieben habe, gebe es nicht. Dazu verrate das Bußbuch einerseits einen weitgehenden Laxismus, anderseits eine so große Sittenverderbnis, wie beides schon zu Lebzeiten Egberts kaum anzunehmen wäre.[2]) Das letzgenannte Argument dürfte allerdings kaum beweiskräftig sein, da es schlechthin unmöglich ist, bis auf Jahrzehnte den sittlichen Zustand einer weit zurückliegenden Periode so genau zu bestimmen. Die andern Gründe aber haben viel für sich. Jedenfalls muß unter der Voraussetzung, daß das Bedasche Bußbuch unecht ist, auch das Egbertsche als eine Fälschung angesehen werden. Wasserschleben läßt es wieder als echt gelten, während Hörmann (a. a. O.) es ebenso wie das Bußbuch Bedas ums Jahr 800 entstanden sein läßt.[3]) Übrigens bleibt auch bei der Annahme, daß Beda und Egbert selbst keine Bußbücher verfaßt haben, die Wahr-

[1]) Wasserschleben, 41.
[2]) 568 f.
[3]) H. hält es auch mit Schmiß für wahrscheinlich, daß die beiden Bußbücher, insbesondere aber das Egbertsche auf fränkischem Boden ihren Ursprung hätten. (A. a. O. 159.) An dem wesentlich angelsächsischen Charakter ihrer Bestimmungen würde die Richtigkeit jener Annahme indes nichts ändern.

scheinlichkeit bestehen, daß sie ebenso wie vor ihnen Theodor irgendwie Anweisungen oder Entscheidungen über die Verwaltung der Buße gegeben haben, die dann in späterer Zeit vermischt mit Bestimmungen von anderer Herkunft als Bußordnungen zusammengestellt und mit der Marke ihres gefeierten Namens verbreitet wurden.[1])

Wenden wir uns nunmehr dem Inhalt der drei Bußbücher zu. Es sind vor allem wieder Unzuchts- und Roheitsvergehen, mit denen sie sich befassen: Unkeuschheit in den allerverschiedensten Formen, Blutvergießen, Tötung im Affekt und überlegter Mord. Weiter finden wir überall ein Kapitel über die Trunkenheit, und zwar verschieden bewertet bei Laien, Mönchen und Klerikern, ferner über Meineid, bei Theodor und Egbert sodann über Wahrsagerei und Aberglauben, über Diebstahl, über liturgische Verfehlungen. Theodor endlich gibt auch besondere Bestimmungen gegen die Häresie.[2]) Was die Höhe der Bußsätze angeht, so sind sie bei Theodor im allgemeinen größer als in den alten keltischen Sammlungen.[3]) Bei Beda und Egbert erscheinen sie dagegen vielfach wieder

---

[1]) S. Schmitz, 572. Über andere Sammlungen, die unter dem Namen Bedas und Egberts gingen (von Wasserschleben unter „Pseudo-Beda" und „Pseudo-Egbert" abgedruckt), s. Wasserschl. 38 u. 42 ff.

[2]) Als Häretiker kamen praktisch in Frage solche keltische Christen, die sich der Annahme der römischen Osterfestzeit widersetzten. Vgl. Paenit. Theod. I 5 § 3 (Wasserschl. 188 f.): Si quis contempserit Nicenae concilium et fecerit Pascha cum Iudaeis XIV luna, exterminabitur ab omni ecclesia nisi paenitentiam egerit ante mortem. § 4: Si quis oraverit cum illo quasi cum clerico catholico, septimanam paeniteat ... Daß der Pelagianismus damals noch eine Rolle in Britannien gespielt hat, ist nicht anzunehmen; vgl. Gougaud, a. a. O. 283 f.

[3]) Das gilt insbesondere für die Unzuchtsünden. Vgl. I 2 § 1: für wiederholte Sodomie oder Bestialität 10 Jahre; § 3: für das letztere Vergehen nach einer anderen Bestimmung 15 Jahre, usw. Vgl. damit die entsprechenden Sätze in den keltischen Bußbüchern, oben 16 f. — Andere Fälle werden von Theodor leichter bewertet. Eigenartig ist die Beurteilung des Meineids. I 6 § 4: Si vero iuraverit in manu episcopi vel presbyteri aut diaconi seu in altari sive in cruce consecrata et mentitus est, III annos paeniteat, si vero in cruce non consecrata, I annum paeniteat. Vorher § 3: Qui vero in manu hominis iurat, apud Graecos nihil est. Danach scheint bei den Griechen die Gültigkeit des Eides davon abhängig gewesen zu sein, daß er vor der Kirche in feierlicher Form abgelegt wurde. § 5: Periurii III annorum paenitentia. Dagegen § 1: Qui periurium facit in ecclesia, XI annos paeniteat. Trunkenheit gilt als schweres Vergehen, wenn sie gewohnheitsmäßig ist. Für Geistliche steht Absetzung darauf (I 1 § 1); einzelne Fälle von Trunkenheit werden gestraft bei einem Mönch mit 30, bei einem Presbyter oder Diakon mit 40 Tagen Buße.

gemildert.[1]) Wir werden darin das Bestreben erblicken, können, die alten heimischen Bestimmungen erneut zur Geltung zu bringen und die Schroffheiten der Theodorschen Disziplin auszugleichen. Die übermäßig weitgehende Kasuistik bei den einzelnen Fällen erklärt sich aus dem Grundsatz, daß der Beichtvater bei jeder Sünde die individuellen Umstände zu berücksichtigen habe. Die Bußbücher schärfen diesen Grundsatz nicht nur ein, sondern wollen in der Spezifizierung der Vergehen auch die Normen dafür angeben, wie er im einzelnen durchzuführen ist. Ein Schulbeispiel dafür bietet das Bußbuch Egberts. Es verlangt in der Vorrede, daß bei den Sünden unterschieden werden müsse „inter divitem et pauperem, liber, servus, infans, puer, iuvenis, aduliscens, etate senex, ebitis (= hebes), gnarus, laicus, clericus, monachus, episcopus, presbyter, diaconus, subdiaconus, lector, in gradu vel sine, in coniugio vel sine, peregrinus, virgo, femina canonica vel sanctimonialis, debiles, infirmi, sani: de qualitate pecorum vel hominium, continens vel incontinens, voluntate vel in casu, in publico vel in abscondito, quali conpugnatione (compunctione) emen-

[1]) Vgl. Beda III § 13: für Ehebruch als Unzucht eines Ledigen mit einer Verheirateten 2 Jahre; § 14: für Ehebruch zwischen zwei Verheirateten 3 Jahre; § 19: für Sodomie 4 Jahre; § 25: für Bestialität 1 Jahr. Schmitz will, wie vorhin bemerkt, besonders bei Egbert bereits einen „schlimmen Laxismus" in den Bußsätzen finden. Das geht indes zu weit. Mehr als bei Beda sind die Bestimmungen bei ihm wieder an Theodor orientiert und die Sätze für unnatürliche Unzucht z. B. viel strenger als bei jenem. Als lax anzusprechen wäre allerdings V § 16 (Wasserschl. 237): Sin autem coniugio sunt, III quadragesimas, quidam XL dies iudicant, id est consuetum, wenn der Kanon, wie Schmitz meint, besagte, daß die Fornikation eines Laien nur mit 40 Tagen bestraft zu werden brauchte. Der Text ist verderbt. Eine Handschrift hat die Lesart: Si sine coniugio... Aber der Kanon soll doch offenbar dasselbe Subjekt haben, wie der vorausgehende, und dieser spricht von einem laicus maculans se cum ancilla Dei, so daß jene Lesart auch keinen Sinn gibt. Wasserschleben verweist auf Beda III § 15 als Parallele. Hier wird bestimmt, daß eine ancilla, die von ihrem verheirateten Herrn mißbraucht worden ist, si invita passa est, 40 Tage, si cum consensu, drei Quadragesimen Buße tun soll. Es sind genau dieselben Bußsätze wie in dem Egbertschen Kanon 16. Bei der Flüchtigkeit, die dem Kompilator des Egbertschen Buches auch sonst nachgewiesen werden kann — Schmitz bringt ein bezeichnendes Beispiel (567) —, ist es nicht ausgeschlossen, daß er der Erwähnung der ancilla in § 15 sofort die Bestimmung über die ancilla aus Bedas Beichtbuch anschließt, ohne zu beachten, daß es sich dort um ein ancilla D e i handelt. Die unverständliche Wendung „sin autem coniugio sunt" erklärt sich vielleicht aus den Anfangsworten des Bedaschen Kanons: „Si quis u x o r a t u s ancillam suam".

dat, necessitate vel voluntate, loca ac tempora discernant."[1]) Gehen wir das Bußbuch auf dieses Programm hin durch, so finden wir im Verlauf der verschiedenen Kapitel wohl all die genannten Unterscheidungen tatsächlich angewandt. Die arbiträre richterliche Gewalt des Priesters wird dadurch nicht ausgeschaltet; nachdrücklichst wird ihm vielmehr Barmherzigkeit und Milde gegenüber dem Sünder zur Pflicht gemacht.[2]) Aber diese Barmherzigkeit hat sich weniger zu betätigen in einer Herabsetzung der in den canones vorgeschriebenen Bußforderungen als in der Zubilligung der vorgesehenen „mildernden Umstände".[3])

Die Art der Bußübung ist wesentlich dieselbe, wie wir sie bei den Kelten fanden. An erster Stelle heißt Buße tun wieder fasten, und zwar sowohl in der Form des eigentlichen ieiunium wie als Abstinenz von gewissen Speisen und Getränken. Das ieiunium besteht in der vollständigen Enthaltung von jeder Speise bis gegen Abend, die Abstinenz untersagt zunächst den Genuß von Fleisch, daneben aber auch von Wein und andern Rauschgetränken, in strengerer Form auch den Genuß aller mit Fett zubereiteten Speisen. Das paenitere in pane et aqua dagegen, das uns in den keltischen Pänitentialien so oft begegnete, scheint außer Übung zu sein.[4]) Die Abstinenz ist meistens mit dem ieiunium verbunden, mitunter wird sie aber auch nur allein gefordert.[5]) Bei länger währenden Bußen wird in der Regel das ganz strenge Fasten auf bestimmte Wochentage und auf die drei Quadragesimen verlegt. Näheren Aufschluß über die Bußordnung nach dieser Seite hin gibt uns ein

---

[1]) Wasserschleben 232.

[2]) Vgl. den Schluß der genannten Praefatio.

[3]) Bisweilen wird jedoch dem Priester ausdrücklich anheimgestellt, das Maß der Strafe selbständig zu bestimmen. Vgl. Beda VIII § 8 (Wasserschl. 228): duos vel tres annos peniteat vel quomodo sacerdos iudicaverit. Egbert X § 3—5.

[4]) Soweit ich sehe, findet es sich nur noch einmal bei Theodor, und zwar für Trunkenheit. I 1 § 6 (Wasserschl. 184): Qui vero inebriatur contra Domini interdictum, si votum sanctitatis habuerit, VII dies in pane et aqua, LXX sine pinguedine paeniteat, laici sine cerevisia. In den parallelen Bestimmungen bei Beda und Egbert fehlen die Worte in pane et aqua.

[5]) Vgl. Theodor I 2 § 19 (186): Si frater cum fratre naturali fornicaverit . . ., XV annos ab omni carne abstineat. § 20: Si mater cum filio suo parvulo fornicationem imitatur, III annos abstineat se a carne et diem unum ieiunet in hebdomada usque ad vesperum. Dieselben canones bei Egbert III § 5 u. 6 (236).

Kanon bei Egbert:[1]) Ut penitentia semper isto ordine servanda sit ab uno anno et deinceps de qualicumque peccato, id est in una ebdomada III dies sine vino et medone et sine carne, et ieiunet usque ad vesperum, et manducet de sicco cibo, et ieiunet tres dies et tres quadragesimas semper de sicco cibo, et tres dies usque ad vesperum. Das kann offenbar nur besagen wollen: Der Büßer hat in jeder Woche an drei Tagen nicht nur bis zum Abend zu fasten, sondern darf an ihnen des Abends auch nur „trockene Speise" genießen; an den andern drei Wochentagen außerhalb der Quadragesimen muß er auch bis zum Abend fasten, darf dann aber auch Fleisch und Wein zu sich nehmen. Überhaupt nicht unter das Bußgesetz fallen, wie der nächste Kanon (§ 16) besagt, die Sonntage, vier Tage in Weihnachten, Epiphanie, die Zeit von Ostern bis Pfingsten, die Feste Marias, Johannes des Täufers, der zwölf Apostel und des Patrons der betreffenden Provinz. Statt der genannten drei werden gewöhnlich nur zwei Wochentage für das strengere Fasten bestimmt, und zwar der Mittwoch und Freitag,[2]) die schlechthin als „feriae legitimae" bezeichnet werden.[3]) Bei einzelnen ganz schweren Vergehen wird das strenge Fasten aber auch auf alle Tage der Woche mit Ausnahme der Sonntage ausgedehnt,[4]) in anderen Fällen hinwiederum wird die Buße oder wenigstens ein Teil derselben überhaupt auf die drei Quadragesimen und bestimmte Wochentage beschränkt,[5]) oder sie wird allein für die drei Quadragesimen aufgegeben.[6])

---

[1]) III § 15 (235).

[2]) Vgl. Theodor I 14 § 2 (197): Digamus paeniteat I annum, IV et VI feria et in tribus XL mis abstineat se a carnibus, ebenso § 3 u. 4. Egbert V § 3 (236): Presbyter cum puella . . . (faciens fornicationem) annos III vel IV et quadragesimas III et quarta feria et sexta semper de sicco cybo.

[3]) Egbert VII § 3(238): feria IV et VI que legitime sunt. Demgemäß Beda III § 10 (222): II annos et legitimas ferias, ebd. § 15, 29, 31 u. ö.

[4]) Theodor I 2 § 16 (186): Si cum matre quis fornicaverit, XV annos paeniteat et nunquam mutet nisi dominicis diebus; ebenso I 14 § 25 (200).

[5]) Theodor I 2 § 1 (185): Si quis fornicaverit . . . cum marita, IV annos, duos integros, duos alios in tribus XL mis et tres dies in ebdomada paeniteat. Beda V § 1 (225): Qui periurat sciens, conpulsus a domino suo, III XL mas et legitimas ferias; III § 3 (221), § 21 (223) u. ö.

[6]) Ebd. I 12 § 8 (197): Qui sacrificium perdiderit, si negligens, III XL mas; vgl. I 14 § 24 (199); Egbert VII § 6 (239).

Die Enthaltung vom ehelichen Verkehr während der Bußzeit wird bei Theodor und Beda für Ehebruch verlangt.[1]) Ebenso finden wir bei Theodor und Beda — nicht bei Egbert — das Verbot, Waffen zu tragen, und zwar als Strafe für überlegten Mord. Bemerkenswert ist dabei, daß in den drei die Bestimmung enthaltenden canones jedesmal hinzugefügt wird, daß an ihrer Stelle eine siebenjährige Buße treten könne.[2]) Das Ablegen der Waffen scheint danach schlimmer bewertet worden zu sein als eine so lange Jahre währende Buße. Die Erklärung dafür dürfte uns der Wortlaut des zuletzt angeführten Bußsatzes geben, wo das „arma relinquere" auf eine Stufe gestellt ist mit „Deo servire", was offenbar so viel heißen soll, als daß der Schuldige das Weltleben vollständig aufgeben und in ein Kloster gehen soll. Unter den ganz schweren Strafen begegnen wir sodann auch wieder der Verbannung (exilium, peregrinatio). Theodor stellt in dem schon erwähnten Fall des Inzestes zwischen Mutter und Sohn es jener anheim, statt der fünfzehnjährigen Buße eine siebenjährige „cum peregrinatione perenni" zu übernehmen.[3]) Egbert nennt als Strafe für Vater- und Brudermord nach der einen Quelle sieben, nach der andern vierzehn Jahre oder sieben, wenn der Schuldige in die Verbannung geht;[4]) ebenso bestimmt er sieben Jahre Buße und Verbannung für einen Diakon, der mit einer Nonne ein Kind gezeugt hat.[5]) Als die wirksamste Sühne, die auch nach einem ganz lasterhaften Lebenswandel noch Aussicht auf

[1]) Theodor I 14 § 9 (198): Qui maculat uxorem proximi sui, III annos absque uxore propria ieiunet; auffallend ist § 4 (ebd.), der von einem Mann, der seine ehebrecherische Frau nicht entläßt, zwei Jahre Buße fordert und Verzicht auf den ehelichen Verkehr mit ihr, solange ihre Buße währt, quia adulterium perpetravit illa. Beda III § 14 (222) verlangt bei der dreijährigen Buße nur für das erste Jahr Enthaltsamkeit; nach § 15 hat ein Verheirateter für Unzucht mit seiner Magd bei einer Buße von einem Jahr und weiteren drei Quadragesimen die ersten drei Monate eheliche Enthaltsamkeit zu üben.

[2]) Theodor I 4 § 4 (188): Si laicus alterum occiderit odii meditatione, si non vult arma relinquere, paeniteat VII annos. Ebd. § 5 und gleichlautend Beda IV § 1 (224): Si quis monachum vel clericum occiderit, arma relinquat et Deo serviat vel VII annos paeniteat.

[3]) I 2 § 16 (186).

[4]) III (234). So ist jedenfalls der krause Satz zu verstehen: Quidam VII, quidam XIV, et VII cum eis exul fiat.

[5]) V § 9 (236).

das Heil gewährt, gilt der Eintritt in ein Kloster, um dort den Rest des Lebens Gott zu dienen und Buße zu tun. Wir hörten schon, daß dieser Verzicht auf die Welt wahrscheinlich von den Mördern gefordert oder ihnen doch wenigstens nahe gelegt worden ist. Ausdrücklich besagt ein Kanon bei Theodor: Qui multa mala fecerint, i. e. homicidium, adulterium cum muliere et cum pecude et furtum, eant in monasterium et paeniteant usque ad mortem.[1]) Lebenslängliche Buße wird ferner auch ehebrecherischen Presbytern und Diakonen auferlegt,[2]) die sie naturgemäß auch vorwiegend in Klöstern geübt haben werden. Als eine andere Form des „Deo servire" neben dem Klosterleben kommt noch die peregrinatio in Betracht, das Pilgerleben in der Verbannung, das noch größere Opfer verlangt.

Für kleinere Verfehlungen wird entweder eine kurzfristige Buße mit Fasten oder das Beten einer bestimmten Anzahl von Psalmen aufgegeben. So besonders bei unfreiwilliger Pollution.[3]) Für Knaben sieht Theodor in solchen Fällen Prügel vor.[4]) Im übrigen erwähnt er bezüglich der Prügelstrafe, daß die Griechen sie gegen solche anwenden, die am Sonntag arbeiten.[5])

Bei Eigentumsvergehen und andern Rechtsverletzungen kommt neben der Buße naturgemäß die Restitution in Betracht. Theodor stellt zunächst den Grundsatz auf, daß das den Kirchen gestohlene Geld vierfach, das den Weltleuten gestohlene doppelt zu ersetzen sei.[6]) Das dürfte allerdings schwer durchzuführen gewesen sein. Indes spielte die Restitution bei der Bemessung der Buße eine entschei-

---

[1]) I 7 § 1 (191). Ebenso Beda VIII § 8 (228): Qui multa mala commisit, id est in effundendo sanguinem, in furtu, in fornicatione, in periurio et in aliis malis, quibus humanum genus solet implici et postea Deo servire vult usque ad extremum vitae suae, II vel III annos peniteat vel quomodo sacerdos iudicaverit, quia haec est optima penitentia, mala solita dimittere et Deo placere studere. Die Wendung „quibus humanum genus solet implici" legt die Vermutung nahe, daß solche Fälle von Häufung aller möglichen Laster nicht gerade selten gewesen sein werden.

[2]) Theodor I 9 § 5 (194) und gleichlautend Egbert IV § 8 (235): Si (quis presbyter aut diaconus) adulterium perpetraverit cum illa et in conscientiam devenit populi, proiciatur extra ecclesiam et paeniteat inter laicos quamdiu vixerit.

[3]) Vgl. Egbert IX § 7—19 (240 f.); Beda III § 22 (223); § 36 (224).

[4]) I, 2 § 10 u. 11 (185); VIII § 11 (193).

[5]) I 11 § 1 (195).

[6]) I 3 § 2 (187).

dende Rolle, wie schon die Beobachtung zeigt, daß gerade bei diesen Vergehen auf das „iudicium sacerdotis" verwiesen wird. Instruktiv ist folgender Kanon Theodors: Qui saepe furtum fecerit, VII annorum paenitentia eius est, vel quomodo sacerdos iudicaverit i. e. iuxta quod componi possit quibus nocuit; et qui furtum faciebat, paenitentia ductus semper debet reconciliari ei, quem offendebat et restituere iuxta quod ei nocuit et multum breviabit paenitentiam eius. Si vero noluerit aut non potest, constitutum tempus paeniteat per omnia.[1]) Wenn hier verlangt wird, daß der Geschädigte versöhnt werden müsse, dann liegt die Annahme nahe, daß neben der Restitution noch ein besonderes Sühnegeld (pretium) gezahlt werden mußte. Wasserschleben sieht in dem Kanon ein Zeichen dafür, daß die Bußanstalt bereits korrumpiert wäre, indem „eine äußere Leistung und Handlung als eine Art von Ersatz der Buße, der reuigen Gesinnung, der inneren Besserung gilt".[2]) Aber die Bereitwilligkeit zur Restitution ist doch die beste Bekundung der inneren Besserung und demgemäß auch ein sehr berechtigter Grund zur Ermäßigung der sonstigen Buße. Befremdend wird uns nur dies erscheinen, daß der böswillige Verweigerer der Restitution überhaupt zur Buße zugelassen und mit dem, der sie aus Armut nicht leisten kann, auf eine Stufe gestellt wird. Hier spielt das alte nationale Kompositionsrecht hinein, das einfach Leistung gegen Leistung stellt.[3]) Das Gleiche trifft zu bei der Herabsetzung der Buße auf Grund des Wergeldes. Theodor reduziert die Buße von sieben oder zehn Jahren, die auf Mord aus Blutrache steht, auf die Hälfte, wenn der Mörder reddere vult propinquis pecuniam aestimationis.[4]) Die

[1]) I 3 § 3 (187); Beda VIII, § 4 (228): Si quis autem furtum capitalium rerum commiserit, id est quadrupedum vel domum effregerit, si laici sunt, I annum peniteant et precium reddant vel duos annos peniteant, si precium non reddant. Vgl. ebd. § 5 u. 6, ferner Egbert X § 3—5 (241 f.).

[2]) S. 28.

[3]) Bei den schweren Anforderungen der Buße dürfte es übrigens wohl selten vorgekommen sein, daß jemand lieber die lange Buße auf sich nahm als die Restitution und Sühne leistete, wofern er dies konnte. Die strenge Buße war das beste Mittel, die Restitution zu erzielen.

[4]) I 4 § 1 (187). Ebenso wird bei Verwundungen ein Entschädigungs- und Sühnegeld verlangt — impensae in medicum et macule pretium —, und wenn es nicht geleistet wird, die Buße verdoppelt. Beda IV § 9 (225); vgl. ebd. § 11: „pecuniam pro modo vulneris".

Kirche zieht das volkstümliche Wergeldsystem in ihre Bußordnung hinein, bekundet aber, indem sie außer dem Wergeld die zwar auf die Hälfte herabgesetzte, aber immerhin noch sehr beträchtliche religiöse Buße verlangt, mit aller Deutlichkeit, daß die bloß äußere Gegenleistung zur Tilgung der Schuld nicht genügt. Im übrigen dürfen wir angesichts des starken Hervorkehrens der äußeren Leistung in den Bußbüchern nicht übersehen, daß diese kirchlichen Bußbestimmungen zugleich das weltliche Strafrecht vertreten, das sich naturgemäß an die äußere Leistung halten muß. Wie friedlich das weltliche und das geistliche Forum zusammenwirken, zeigt folgender Kanon Theodors: Si quis monachum vel clericum occiderit, arma relinquat et Deo serviat vel VII annos paeniteat. In iudicio episcopi est. Qui autem episcopum vel presbyterum occiderit, regis iudicium est de eo.[1]) Bei der Ermordung eines Mönches oder eines einfachen Klerikers ist der Bischof zuständig, und die von ihm auferlegte Buße ist zugleich die weltliche Strafe. Bei der Ermordung eines Priesters oder Bischofs ist die Strafe dem König reserviert, seine Entscheidung gilt dann aber offenbar auch für die kirchliche Buße.

Der Begriff des Sühnegeldes leitet uns über zu den Redemptionen, die auf die Entwicklung des Bußwesens in unserer Periode einen bedenklichen Einfluß ausgeübt haben. Sie sind, wie wir wissen, ein Erbe aus der keltischen Kirche.[2]) In dem Bußbuch Theodors spielen sie verhältnismäßig noch keine große Rolle. Nur in einer kurzen Notiz wird bemerkt, daß Theodor die Kommutation einer einjährigen Buße mit zwölf triduana gutgeheißen hat (laudavit) und desgleichen für Kranke die Ablösung der Buße durch Almosen im Werte eines Knechtes oder einer Magd oder durch die Hingabe der Hälfte seines Besitztums und vierfachen Schadenersatz, wenn er jemand betrogen hätte. Der Verfasser fügt noch hinzu, daß diese Bestimmungen (testimonia) dem in der Vorrede erwähnten libellus Scotorum entnommen seien.[3]) Tatsächlich stimmen sie wört-

[1]) I 4 § 5 (188).
[2]) S. oben 18 ff.
[3]) I 7 § 5 (191).

lich überein mit den früher angeführten Sätzen aus Cummean VIII § 25 u. 28.[1]) Während dieser aber mit seinem Urteil über ihre Berechtigung zurückhielt — quod nec laudo nec vituperо —, werden sie von Theodor schlechtweg empfohlen. Daß um die Mitte des 8. Jahrhunderts die Redemptionen in weitem Umfang angewandt worden sind, dafür haben wir ein amtliches Zeugnis in dem 26. Kapitel der Synode von Cloveshove aus dem Jahre 747.[2]) Die Synode spricht von ihnen als einer „neuen Erfindung, die in das Belieben des einzelnen gestellt und jetzt für die meisten eine gefährliche Gewohnheit" wäre. Es sei ein Mißbrauch des Almosens, wenn es gereicht werde ad minuendam vel ad mutandam satisfactionem per ieiunium et reliqua expiationis opera a sacerdote Dei pro suis criminibus iure canonico indictam. Das Almosen soll dazu beitragen, die Buße wirksamer zu machen, soll die Frucht der guten Werke vermehren, anstatt sie durch die Befreiung des Büßers von andern Bußverpflichtungen zu vermindern. Zweifellos sei es gut, sich dem Psalmengebet zu widmen, gut, des öfteren mit aufrichtiger Bußgesinnung die Kniee zu beugen, gut, täglich Almosen zu geben: sed pro his non est abstinentia remittenda, non est ieiunium impositum semel iuxta ecclesiae regulam, sine qua non remittuntur ulla peccata, relaxandum. — Die hier verurteilte Praxis geht sichtlich über die von Theodor gutgeheißene Übung noch beträchtlich hinaus. Während dieser nur davon spricht, daß Kranke ihre Buße durch Almosen ersetzen können — aus dem einfachen Grunde, weil sie zu einer persönlichen Bußleistung nicht mehr fähig sind —, setzt die Synodalerklärung voraus, daß allgemein auch Gesunde aus bloßer Scheu vor der Abtötung sich mit Geldzahlungen an der wirklichen Buße vorbeidrückten. Gerade in der Ablösung der Buße durch Geld und überhaupt durch sachliche Leistungen lag die Gefahr der Veräußerlichung und sittlichen Entleerung des Bußgedankens.[3])

---

[1]) Oben 19.
[2]) Mansi XII, 403.
[3]) Vgl. oben 23. — Bei solchem Sachverhalt könnte ich nicht wie Binterim und Schmitz (a. a. O. 518) eine Schwierigkeit in der Annahme finden, daß das Theodorsche Bußbuch den Konzilsvätern von Cloves-

Daß die ernste Warnung der Synode nur zu begründet war, zeigen die Bußbücher Bedas und Egberts mit ihren Redemptionssätzen.[1]) Nach ihnen liegt die Sache nunmehr schon so, daß die eigentlichen Bußsätze kaum noch viel mehr denn theoretische Bedeutung haben und praktisch durch die Redemptionen verdrängt sind. Sehr bezeichnend heißt es bei Beda: „Wir lesen im Pänitentiale, daß für schwere Verschuldungen ein, zwei oder drei Jahre Buße bei Wasser und Brot oder für andere, leichte Vergehen eine Buße von einem Monat oder einer Woche gefordert wird. Simili modo et aput aliquos haec causa ardua et difficilis est. Ideo qui ista non potest facere, consilium damus, ut psalmos orationemque et elemosinam cum aliquos dies in penitentia pro hoc esse debet . . .", und nun folgen die Redemptionen im einzelnen.[2]) Ähnlich Egbert: Qui autem quod in penitentiale scriptum est inplere potuerit, bonum est, qui autem non potest, consilium damus misericordiae (per misericordiam) Dei.[3]) Zwar wird noch gesagt, daß die Redemption statthaft sei für den, der die eigentliche Buße nicht leisten kann; aber das heißt im Grunde nur das Gesicht wahren. Als Entschuldigungsgrund gilt nicht mehr bloß Krankheit, sondern schon der Umstand, daß die Buße zu „hart und schwer" ist. Wie viele von den Durchschnittschristen werden da wohl von der Erleichterung keinen Gebrauch gemacht haben? Zu demselben Schluß führt uns die Geflissenheit, mit der die verschiedensten Möglichkeiten für die Ablösung einer Buße aufgezählt und bei längeren Bußfristen förmliche Methoden dafür aufgestellt werden, wie sie am praktischsten abgegolten werden können.

---

hove schon bekannt gewesen wäre. Was diese verurteilen, geht eben weit über Theodors Redemptionen hinaus. Überdies hätte auch an und für sich für die Synode keine Notwendigkeit vorgelegen, auf die Theodorsche Sammlung Bezug zu nehmen, da sie nicht unmittelbar durch die Autorität des berühmten Mannes gedeckt wurde und bei all ihren Vorzügen doch immer nur das Werk eines Privatmannes war. Das argumentum e silentio ist da absolut unzulänglich.

[1]) Gegenüber Schmitz, der diese Redemptionssätze als später hinzugefügtes Anhängsel betrachtet, zeigt v. Hörmann (34, 430 A. 3), daß sie ursprünglicher Bestand des Egbertschen Beichtbuches sind, während in den Anhängen zum Paen. Bedae Exzerpte daraus wiederkehren.

[2]) C. XI (230).

[3]) XIII § 11 (244).

Zur Illustration seien einige Anweisungen mitgeteilt. Da heißt es an der soeben genannten Stelle bei Egbert: Einen Tag bei Wasser und Brot ersetzt man durch 50 Psalmen, wenn man sie knieend, durch 70, wenn man sie nicht knieend, in einer Kirche vel in uno loco, d. h. anscheinend unbeweglich auf einer Stelle stehend,[1]) singt. Ferner gelten für einen Tag Buße 200 Kniebeugungen oder ein Denar oder drei Almosen an die Armen. Nach einigen haben dieselbe Wirkung 50 Schläge, aber nur im Winter, dagegen im Herbst und Frühjahr 100, im Sommer 150 Schläge. Für einen Monat bei Wasser und Brot werden entsprechend verlangt 1200 Psalmen knieend oder 1680 Psalmen ohne Knien; dabei darf der Büßende mit Ausnahme des Mittwochs und Freitags, wo er bis zur Non fasten muß, zur Sext seine Mahlzeit einnehmen; von Fleisch und Wein muß er sich enthalten, während er andere Speisen nach der Erledigung des Psalmengesangs genießen darf. Für eine Woche ist der Satz 300 Psalmen knieend. Wer aber die Psalmen nicht kennt und nicht fasten kann, der soll als Ersatz für ein Jahr bei Wasser und Brot 26 solidi als Almosen geben sowie in jeder Woche einen Tag bis zur Non und einen andern bis zur Vesper fasten und an den drei Quadragesimen die Hälfte von dem, was er zu seiner Nahrung braucht, zum Almosen verwenden. Bei mehrjähriger Buße wird eine Abstufung des Almosens vorgesehen: fürs erste Jahr 26 solidi, fürs zweite 20, fürs dritte 18, im ganzen 64. „Potentes homines" sollen bei schweren Vergehen Zachäus zum Vorbild nehmen, der die Hälfte seines Besitzes den Armen gab und das ungerechte Gut vierfach erstattete, sollen einige ihrer Sklaven freilassen und Gefangene loskaufen.[2])

Als eine andere Redemption für die Buße von einem Jahr werden im nächsten Kapitel genannt vier „triduanae interveniente una nocte". Andere dagegen verlangten zwölf triduanae, d. h. für jeden Monat eine. Die Erklärung für triduanae gibt der folgende Satz: triduanas quidam dixerunt in verberibus aut in vigiliis insistendoque — offenbar ist damit wieder das unbewegliche Stehen gemeint —

[1]) Vgl. Beda X § 6 (229): psalterium cantet immobilis stans.
[2]) Wasserschl. 244 f.

triduum; alii sic, alii vero sic.[1]) — Zum Schluß folgt noch im letzten Kapitel eine Anweisung, „wie man eine Buße von sieben Jahren in einem einzigen Jahr persolvieren kann": Ein triduanum für 30 Tage und Nächte, Singen von Psalmen, und zwar 120 Psalterien für 12 Monate, 50 Psalmen und 5 Paternoster für jeden Tag. Oder auch für jeden Tag viermal der Psalm „Beati immaculati" mit 70-maligem Niederwerfen zur Erde, wobei jedesmal ein Paternoster zu beten ist. Anstatt des Psallierens kann man sich auch öfters im Oratorium niederwerfen, etwa 1000 mal, und dabei beten „Miserere mei Deus" und „Dimitte delicta mea". Endlich kann die Buße auch dadurch ersetzt werden, daß man durch einen Presbyter M e s s e n halten läßt, und zwar gilt eine Messe für 12 Tage, 10 Messen für vier Monate usw. Bei dieser letzten Redemption wird aber die Einschränkung gemacht, daß sie nur bei kleineren Vergehen anwendbar ist; die crimina capitalia müssen „mit Tränen abgewaschen" werden, indem die Tränen „die Verzeihung verdienen" und nicht bloß erflehen — offenbar eine Reminiscenz an das altkirchliche Axiom, wonach die crimina im Gegensatz zu den peccata „venialia" durch persönliche Anstrengung abgebüßt werden müssen.[2]) Ein anderes Rezept für die Erledigung einer siebenjährigen Buße, und zwar mit Abstufungen für die einzelnen Jahre, findet sich bei B e d a :[3]) Für das erste Jahr 12 biduanae, für das zweite 12 mal 50 Psalmen mit gebeugtem Knie; für das dritte Jahr soll der Büßer sich einem biduanum unterziehen und unbeweglich stehend das Psalterium singen, für das vierte Jahr soll er nackend 300 Rutenstreiche empfangen, für das fünfte soviel, als sein eigener Lebensunterhalt kostet, als Almosen geben, für das sechste Jahr redemet se iuxta quod valet und leiste Restitution, wenn er jemandem Unrecht getan, für das siebente Jahr gebe er alles Böse auf und tue Gutes.

Es ist, wie wir sehen, ein ziemlicher Wirrwarr, der uns in diesen und ähnlichen Redemptionssatzungen entgegentritt. Vielfach sind sie in entstellter und zum Teil unverständlicher Form, oft sicher auch unvollständig überliefert.

[1]) Vgl. oben 14.
[2]) Vgl. Poschmann, Ztschr. f. k. Th. 45 (1921), 210 f.
[3]) X § 6 (229).

Was uns bei ihnen am meisten befremdet und unserem heutigen religiösen Empfinden widerstrebt, ist das Herabziehen des sittlichen Schuldbegriffs in die Sphäre rein irdischer Rechtsverhältnisse und das zahlenmäßige, krämerhafte Abwägen und Abzählen der Leistungen an Gott. Gewiß konnte sich damit noch immer eine echte Bußgesinnung und innere Abkehr von der Sünde verbinden, und es ist sicher verkehrt, das ganze damalige Bußwesen in Bausch und Bogen als Veräußerlichung und Abfall von der ursprünglichen Idee zu verurteilen. Über der uns weniger zusagenden Form dürfen wir nicht den Kern der Sache vergessen. Unleugbar liegt auch der Redemptionspraxis der starke, heute leider nur zu sehr verblaßte Glaube an die Realität der Begriffe Schuld und Sühne zugrunde. Weil es für die damaligen Menschen Realitäten waren nicht anders wie die konkreten Dinge des Lebens, deswegen „rechneten" sie auch mit ihnen und taten das in der massiven Weise, wie sie überhaupt der Kulturstufe jener Zeit entspricht. M. E. werden wir jener Praxis eher gerecht, wenn wir sie aufs Konto der Naivität setzen, als wenn wir sie von vornherein nur unter dem Gesichtspunkte der Entgeistigung und Mechanisierung betrachten. Daß sie aber nach dieser Seite eine große Gefahr in sich schloß, bleibt natürlich bestehen.

Meisthin werden die Redemptionen ferner als Bekundung eines schlimmen Laxismus hingestellt. Tatsache ist, daß sie eine wesentliche Erleichterung der ursprünglichen Bußgesetze sind; das ist ja der Grund, weshalb man von ihnen Gebrauch macht. Aber mit dem Vorwurf der Laxheit sollte man trotzdem zurückhaltender sein. Um zu einem gerechten Urteil zu kommen, ist zu bedenken, daß die eigentlichen Bußsätze wegen ihrer Härte praktisch kaum durchführbar waren. Ich erinnere nur an die früher mitgeteilte Bußordnung aus dem Egbertschen Pänitential[1]) und gebe zur Erwägung, wie bei dem sittlichen Zustand der damaligen Zeit sicher ein Großteil der Durchschnittschristen dazu verurteilt gewesen wäre, lange Jahre in solch harter, die Gesundheit störender und das wirtschaftliche Leben behindernder Buße zuzubringen. Die Verhältnisse machten da

[1]) Oben 46.

eine Abhilfe und Erleichterung zur gebieterischen Notwendigkeit. Und wenn wir die Redemptionen betrachten, so werden wir gerechterweise sagen müssen, daß auch sie noch an die Selbstüberwindung und die sittliche Kraft des Büßers schwere, sehr schwere Anforderungen stellten. Die meisten der Kritiker, die so leicht über Laxismus schreien, würden sich sicher dafür bedanken, wenn ihnen — auch schon in einer dem heutigen Empfinden mehr zusagenden Form — nur ein Teil jener Bußleistung zugemutet würde, wie sie die Redemptionen verlangen. Auch die Zahlung einer größeren Summe als Almosen werden wir regulärerweise unter dem Gesichtpunkt des Opfers zu werten haben, obschon hier, wie gesagt, leicht die Gefahr einer rein äußerlichen Genugtuung gegeben war.

Am bedenklichsten wurde die Sache dann, wenn sich der Schuldige für Geld durch andere in der Bußleistung vertreten ließ. In Bedas Bußbuch ist dieser Fall vorgesehen, wenn es heißt: Et qui de psalmis hoc quod superius diximus implere non potest, elegat iustum qui pro illo impleat et de suo precio aut labore hoc redemat.[1]) Die Bestimmung ist noch insofern zu rechtfertigen, als sie die Stellvertretung nur dann für statthaft erklärt, wenn der Schuldige selber die Bußleistungen nicht vornehmen kann. Allein aus dem „qui non potest" wurde nur zu leicht ein „qui non vult", und wohin dann das Prinzip der Stellvertretung führte, zeigt die bekannte Anweisung, die sich in der Bußordnung des Königs Eadgar aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts findet und die gewöhnlich als das klassische Beispiel für die Ausartung des Redemptionswesens aufgeführt wird. Danach kann ein Magnat die siebenjährige Buße in drei Tagen dadurch leisten, daß er zuerst 12 Männer zu Hilfe nimmt, die 3 Tage fasten, und dann noch 7 mal 120 Männer, die ebenfalls 3 Tage für ihn fasten.[2]) Ein solches System hat dann allerdings nichts mehr mit dem echten Bußgeist gemein.

In Bezug auf die sakramental-kirchliche Seite der Buße geben uns die anglikanischen Bußbücher, wenn

[1]) X § 8 (230).
[2]) Mansi XVIII, 525.

wir von den kurzen Bemerkungen absehen, die wir bereits bei der Darstellung des keltischen Bußwesens heranzogen, keine nennenswerten neuen Aufschlüsse. Beichte und Rekonziliation sind in selbstverständlicher Übung. Für die Frage der Beichtpflicht ist lehrreich eine Auslassung Bedas in dem Kommentar zum Jakobusbrief,[1]) wo es im Anschluß an Jak. 5, 16 heißt: In hac autem sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit, purificare curemus. Die priesterliche Vermittlung ist also nur bei schweren Sünden notwendig, während für leichtere auch das Bekenntnis „unter einander" genügt. Daß die Aufgabe des Priesters nicht bloß in der Entgegennahme des Bekenntnisses und in der Bestimmung der Buße besteht, sondern in einer wirklichen Lossprechungsgewalt, zeigt derselbe Kirchenlehrer in einer Homilie.[2]) Danach hat der Herr die Gewalt zu binden und zu lösen nicht nur dem Petrus, sondern, wie Joh. 20, 22 f. zeigt, allen Aposteln übertragen. Necnon etiam nunc in episcopis ac presbyteris omni ecclesiae officium idem committitur, ut videlicet agnitis peccantium causis quoscumque humiles ac vere paenitentes aspexerit, hos iam a timore perpetuae mortis absolvat; quos vero in peccatis, quae egerint, persistere cognoverit, illos perennibus suppliciis obligandos insinuat.[3])

---

[1]) C. 5 ML. 93, 40.
[2]) Homil. lib. 2 hom. 16, ML. 94, 225.
[3]) Vgl. auch die oben (51) mitgeteilte Wendung aus der Erklärung der Synode von Cloveshove: . . . iuxta ecclesiae regulam, sine qua non remittuntur ulla peccata.

III. Die Verpflanzung des keltischen Bußsystems auf das Festland. Columban.

So verhältnismäßig spät das Christentum auf den britischen Inseln endgültig Fuß gefaßt hatte, so schnell gelangte es in den unverdorbenen Naturvölkern, die nicht wie die germanischen Stämme auf dem Kontinent dem zersetzenden Einfluß der dekadenten antiken Gesellschaft preisgegeben waren, zu einer ungeahnten Blüte. Während für Frankreich und Italien gegen Ende des sechsten Jahrhunderts eine Periode schlimmsten religiösen Verfalls herrschte, haben wir in der irischen und ein Jahrhundert später auch in der angelsächsischen Kirche einen Idealismus und Enthusiasmus von solcher Stärke zu verzeichnen, daß er einen Teil seiner überschüssigen Kraft in den Dienst anderer Kirchen stellen konnte. Darin liegt die große geschichtliche Bedeutung der christlichen Iren und Angelsachsen, daß sie das religiöse und überhaupt das geistige Leben des Abendlandes in weitestem Maße neu befruchtet und damit an der Grundlegung der mittelalterlichen Kultur entscheidend mitgewirkt haben.[1]) Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß auch die in der Kirche des Inselreichs heimischen Rechtsvorstellungen und Sondereinrichtungen auf das Festland herüberwanderten und sich hier allmählich einbürgerten, darunter nicht in letzter Reihe die Bußordnung.

Die erste nähere Bekanntschaft mit dem insularen Christentum machte der Kontinent, als nach dem Einfall der Angelsachsen die britischen Stämme aus ihren Wohnsitzen verdrängt wurden und in großen Massen nach dem Festland auswanderten. Ein Teil von ihnen kam bis nach

[1]) Vgl. etwa Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I. Freiburg 1924, 216 ff.; 288 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 243 ff.; 400 ff.; H. Zimmer, Nennius vindicatus. Berlin 1893, 238 ff.; besonders aber Gougaud, Gaelic Pionneers of Christianity. The work and influence of Irish monks and saints in continental Europe. Dublin 1923.

Spanien und ließ sich in dessen nordwestlicher Provinz Galicien nieder. Wie wir aus den Teilnehmerlisten der Synoden von Lugo (562), Braga (572), Toledo (633) ersehen, hatten die Briten dort einen eigenen Bischofssitz,[1]) der sich bis ins 10. Jahrhundert hinein hielt.[2]) Der weitaus größte Teil der Emigranten jedoch landete an der Nordwestküste Frankreichs und machte sich auf der sehr bald nach ihnen benannten Halbinsel der Bretagne seßhaft. In Bezug auf das religiös-kirchliche Leben hielten sie gemäß dem uns schon bekannten keltischen Charakterzug zäh an den heimischen Gewohnheiten fest. Charakteristisch ist z. B. wieder die Vereinigung des Abts- und Bischofsamtes in einer Person, wobei der bischöfliche Abt eines Mutterklosters die Jurisdiktion über die seinem Herrschaftsbereich unterstehenden andern Klöster und die ihnen benachbarten Pfarreien ausübte, ohne daß die Diözesengebiete scharf abgegrenzt waren. Rechtlich waren die neugegründeten Bistümer der Kirchenprovinz Tours zugeschrieben. Aber nur kurze Zeit wurde die Autorität des Metropoliten anerkannt; später nahmen die bretonischen Bischöfe grundsätzlich an keinem Konzil der Provinz Tours teil, so daß im 9. Jahrhundert eine Synode von Soissons sich veranlaßt sah, deswegen eine formelle Beschwerde bei Papst Nikolaus I. einzureichen.[3]) Bezeichnend ist ferner die Beibehaltung der keltischen Tonsur, in der Bretagne bis zum Jahr 818, wo sie Ludwig der Fromme verbot, in Galicien bis zur 4. Synode von Toledo i. J. 633,[4]) die in einem eigenen Kanon sie als einen Skandal erklärte und sie fürderhin streng untersagte.[5]) Daß auch das heimatliche Bußverfahren zu den treu gehüteten partikularistischen Gewohnheiten gehörte, ist uns zwar nicht direkt bezeugt, muß aber um so eher angenommen werden, als die Übernahme der ihnen bisher unbekannten öffentlichen Buße an den Starrsinn der Briten eine viel schwerere Zumutung gestellt hätte als das Abgehen von so äußerlichen Gebräuchen wie der Form der Tonsur. Im übrigen glaube ich nicht fehlzugehen mit der

[1]) Mansi IX, 841: Mailoc, Britonensis ecclesiae episcopus; X, 642: Methetius Britaniensis ecclesiae episcopus.
[2]) Gougaud, Les chrétientés celt., 111.
[3]) Ebd. 120 ff.; 125 f.
[4]) Ebd. 198.
[5]) Can. 41, Mansi X, 630; Gougaud 198.

Vermutung, daß der berühmte canon 11 der 3. Synode von Toledo (589)[1]) in erster Linie auf die von den eingewanderten Briten geübte, in Spanien bisher unbekannte Bußpraxis abzielt. Die Synode verurteilt es als eine execrabilis praesumptio, daß per quasdam Hispaniae ecclesias non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere paenitentiam, ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliare expostulent, wo die Rekonziliation gesetzmäßig doch erst nach Ableistung der öffentlichen Buße erteilt werden dürfte, und eine Wiederholung der Rekonziliation überhaupt unzulässig wäre. Das hier so scharf verpönte Verfahren ist sichtlich nichts anderes als die auf den britischen Inseln von jeher übliche Privatbuße, und so liegt es sehr nahe, bei den „quaedam Hispaniae ecclesiae" vorab an die britischen Gemeinden zu denken, und das um so mehr, als die nächste Synode von Toledo, wie vorhin erwähnt, sich ebenfalls gegen einen britischen Abusus wandte. Daß die verurteilte Bußpraxis nicht direkt als eine Unsitte der Briten hingestellt wird, könnte sich daraus erklären, daß vielleicht nach dem Vorbild der Briten auch schon einige andere Kirchen die seelsorglich bequemere neue Bußordnung angenommen hätten. Trifft meine Vermutung zu, dann hätten wir in dem Kanon von Toledo die erste offiziell-kirchliche Reaktion auf die Unterhöhlung der alten Bußdisziplin durch keltischen Einfluß vor uns.

Die eigentlichen Träger der keltischen Propaganda waren aber nicht die auf dem Festland ansässig gewordenen britischen Stämme, sondern die zahlreichen Mönche, die seit dem Ende des 6. Jahrhunderts aus Irland und später auch aus England kamen und die nachhaltigste Missionstätigkeit in Frankreich, Deutschland, bis ins nördliche Italien hinein entfalteten. Der Wandertrieb lag den Kelten im Blute. Dazu kam die uns schon bekannte eigenartige Ausprägung des Bußgeistes mit ihrer Vorliebe für außerordentliche, extravagante Leistungen.[2]) So wurde auch das freiwillige Ver-

[1]) Mansi IX, 995; vgl. Poschmann, A. K. L., 157 ff.
[2]) Vgl. oben 20 f.

lassen der Heimat und die Unrast eines ständigen Wanderlebens als ein besonders hoher Grad der Vollkommenheit gewertet, als Bekundung der völligen Selbstentäußerung und Selbstaufopferung. In diesem Sinne haben wir die „peregrinatio" und die „Verbannung" schon als Buße für besonders schwere Vergehen kennen gelernt, und so wurde sie noch häufiger freiwillig in der Begeisterung für das aszetische Leben übernommen, „aus Liebe zu Gott", „für den Namen des Herrn", „zur Heilung der Seele", „zur Erlangung des himmlischen Vaterlandes", wie die Biographen der heiligen Pilger das Motiv ihrer Wanderschaft anzugeben pflegen.[1]) Um das Opfer zu einem vollendeten zu machen, verpflichteten sie sich in den meisten Fällen von vornherein, das ganze Leben hindurch der Heimat fernzubleiben. Mit diesem Heroismus der Entsagung verband sich ein ebenso glühender Missionseifer. Das war an sich nicht etwas Selbstverständliches. Auf dem Festlande hatte das Mönchstum bisher gemäß seiner ursprünglichen Idee sich wesentlich auf die Arbeit der Selbstheiligung beschränkt und sich gegen die geräuschvolle, das innere Leben störende Welt abgeschlossen; höchstens durch einzelne hervorragende Männer oder durch Bischöfe, die aus ihm hervorgegangen, hatte es gelegentlich auf die Außenwelt eingewirkt.[2]) In Irland lagen die Verhältnisse insofern anders, als hier die Klöster von Hause aus die Seelsorge in den benachbarten Gebieten auszuüben hatten. Auf diese Weise an das apostolische Wirken gewöhnt, betrachteten die Mönche es auch in der Fremde als ihre selbstverständliche Aufgabe und fanden hier das reichste Arbeitsfeld, in der christlichen wie in der heidnischen Bevölkerung. Was ihre Missionstätigkeit in jener Zeit besonders auszeichnete, war das Fehlen jedes politischen Motivs; sie gründeten ihre Predigt lediglich auf die Kraft des Evangeliums und die innere Überzeugung.

Der Mann, an dessen Namen sich das irische Missionswerk in erster Linie knüpft, ist der Ire C o l u m b a n , „eine der wenigen großen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte

---

[1]) S. Gougaud 135.
[2]) Vgl. Schnürer, a. a. O. 223.

dieser Periode".[1]) Ein echter Sohn seines Volkes, feurig, exzentrisch, eigensinnig, von rauher Strenge in den Anforderungen an sich und andere, vereinigte er mit dem christlichen Enthusiasmus eine unter seinen Landsleuten seltene Kraft des Charakters. Mit zwölf Genossen verließ er sein Kloster, landete in der Bretagne und zog — etwa um das Jahr 590 — durch das Frankenreich bis nach Burgund. Dort gründete er in den Vogesen ein Kloster bei Anegray, bald darauf ein zweites in Luxeuil und ein drittes in Fontaines. Die Predigt und mehr noch das von den Predigern gebotene Beispiel strengster Aszese machte auf die Bevölkerung einen gewaltigen Eindruck. Rasch wuchsen die Klostergemeinden an und machten Neugründungen notwendig. Von Luxeuil, das der Mittelpunkt der religiösen Neubelebung wurde, gingen allein drei neue Tochterklöster hervor. Dazu kamen zahlreiche Klöster, die von Personen gestiftet wurden, welche als Mönche oder Laien den Geist von Luxeuil in sich aufgenommen hatten. Die von Columban verfaßte Klosterregel mit ihrer unerbittlichen Strenge gelangte zu einer derartigen Verehrung, daß um die Mitte des 7. Jahrhunderts viele gallische Klöster sie übernahmen und mit der ganz anders gearteten Regel Benedikts zu verbinden suchten.[2]) — Im Jahre 610 wegen seines freimütigen Auftretens gegen die Lasterhaftigkeit des Hofes von der Königin Brunhilde aus Burgund vertrieben, griff Columban von neuem zum Wanderstab und zog missionierend nach dem Rhein, dann den Rhein aufwärts, um sich für einige Zeit in Bregenz am Bodensee niederzulassen. Sein kurzes Wirken hier im Gebiet der Alemannen leitete eine reiche Missionsarbeit bei den deutschen Stämmen ein. Sein Gefährte Gallus gründete das nach ihm benannte Kloster, das der Mittelpunkt der christlichen Kultur im Schweizerland wurde. Columban selbst zog es weiter nach Süden: über die Alpen, durch die Lombardei, bis er schließlich in Bobbio, einem Ort in dem ligurischen Apennin, halt machte. Das hier von ihm errichtete Kloster erlangte be-

[1]) Hauck, a. a. O. 244. Eine Biographie Columbans bietet uns Concannon, Thom., The Life of St. Columban. Dublin 1915; ferner J. J. Laux, Der hl. Kolumban. Freiburg 1919. — C. ist nicht zu verwechseln mit seinem etwas älteren Landsmann Columba, dem Apostel Schottlands.

[2]) Gougaud 146; Hauck 289.

sondere Bedeutung für die Bekehrung der arianischen Longobarden und wurde alsbald ein Zentrum gelehrter Bildung.[1]) Hier fand der unermüdliche und unerschrockene Wanderer, als er 615 starb, seine letzte Ruhestätte.

Man kann den Einfluß Columbans auf das Abendland nicht hoch genug werten. Nach seinem Tode setzten seine zahlreichen unmittelbaren Schüler sein Werk fort, indes auch der Zuzug weiterer irischer Missionare unvermindert andauerte. Die Iren wurden so für jene Zeit die eigentlichen Träger und Pioniere der christlichen Kultur, die Apostel und Lehrer des Kontinents. Was war nun unter diesen Umständen natürlicher, als daß sie überall, wo sie hinkamen, dem Christentum ihr heimatliches Gepräge gaben, den heimatlichen Ideen und Gebräuchen Eingang verschafften? Wie weittragend der irische Einfluß noch in der Folgezeit war, zeigt u. a. die Tatsache, daß die collectio Hibernensis, die ums Jahr 700 entstandene irische Kanonensammlung, in der karolingischen Epoche die Grundlage mehrerer fränkischen Sammlungen wurde und im 10. und 11. Jahrhundert in Italien eine ganze Familie ähnlicher Sammlungen hervorrief, daß weiterhin in zahlreiche Sammlungen von nichtkeltischem Gesetzesmaterial bis hinauf zum Decretum Burchardi im 11. Jahrhundert in weitem Umfange Texte aus der Hibernensis oder aus andern keltischen Quellen eingeschaltet wurden.[2]) Am deutlichsten aber zeigt sich der irische Einfluß in der Einführung der keltischen Bußpraxis. Treffend sagt Boudinhon: „Dans les Gaules et en Germanie, la marche suivie par la pénitence tarifée est facile à suivre: elle n'est autre que celle des moines missionnaires.[3])

Daß Columban und die irischen Mönche bei ihrem reformatorischen Wirken das Schwergewicht auf die Weckung eines aufrichtigen Bußgeistes in der verweltlichten Christenheit legten, würden wir bei der gekennzeichneten Strenge

---

[1]) Vgl. Schnürer, a. a. O. 170.

[2]) Vgl. die Untersuchungen von P. Fournier: De l'influence de la collection canonique irlandaise sur la formation des collections canoniques, in der Nouvelle revue historique de droit français et étranger, 23 (1899) 27 ff. und Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais, in der Revue celtique, 30 (1909), 221 ff.

[3]) A. a. O. 502.

ihrer religiösen Lebensauffassung auch dann als sicher behaupten können, wenn wir keine positiven Nachrichten darüber besäßen. Tatsächlich finden wir in der vom Mönch Jonas von Bobbio verfaßten, allgemein als glaubwürdig anerkannten Vita Columbani eine sehr lehrreiche Notiz darüber. Sie besagt, daß bei der Ankunft Columbans und seiner Begleiter in Gallien dort, „sei es wegen der häufigen Einfälle äußerer Feinde, sei es wegen der Nachlässigkeit der kirchlichen Vorsteher religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat Christiana; nam paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebantur locis. Agebat venerandus vir, ut per quaecunque loca progrederetur, verbum evangelicum annuntiaret".[1] Columban sah also in der fast vollständigen Vernachlässigung der Buße, wie sie uns auch durch andere Zeitdokumente hinlänglich bezeugt ist,[2] den tiefsten Grund für den Verfall der Religion. Mit dem Aufhören der Buße hat die Religion ihre Kraft verloren. Die „Verkündung des Evangeliums", mit dem die heiligen Missionare das religiöse Leben überall, wo sie hinkamen, neu entfachen wollten, ist nichts anderes als die Predigt der Buße. Die Buße war auch der Beweggrund für den starken Zustrom in die Columbanischen Klöster, der immer neue Gründungen nötig machte.[3] Selbstverständlich konnte aber das Klosterleben nicht die einzige Form der Buße sein. Wie die Buße der in der Welt lebenden Christen sich zu gestalten hatte, darüber gibt uns das nach Columban benannte Bußbuch Aufschluß.

---

[1] n. 6, ML 87, 1017 f.

[2] S. Poschmann, A. K. I., 305.

[3] Vita Columb. 17 (1022): Ibi (in Luxeuil) residens vir egregius monasterium construere coepit, ad cuius famam plebs undique concurrere et se cultui religionis dicare curabant . . . Ibi nobilium liberi undique concurrere nitebantur, ut et spreta phaleramenta saeculi et praesentium pompam facultatum contemnentes aeterna praemia caperent. Quod B. Colombanus cernens undique ad paenitentiae medicamenta plebes concurrere et unius coenobii septa tantam conversantium cohortem absque difficultate non tenere . . . aliud monasterium construit, cui Fontanas nomen indidit. Der Eintritt ins Kloster wird danach als Zuflucht zu den medicamenta paenitentiae gewertet, eine Auffassung, die übrigens in Gallien seit langem heimisch war. Vgl. Poschmann, A. K. I., 128 ff.

Daß dieses Bußbuch direkt oder wenigstens indirekt auf Columban zurückgehe, haben wir bereits früher[1]) als höchstwahrscheinlich hingestellt. Zur Begründung verweise ich auch hier auf die gegen Schmitz gerichteten überzeugenden Darlegungen von Seebass und Hauck. Jedenfalls spricht nichts gegen die von drei Handschriften bezeugte Überlieferung, die das Bußbuch dem Gründer von Luxeuil zuweist, während anderseits die Abhängigkeit von dem Paenitentiale Vinniai und die Erwähnung der häretischen Bonosiaci, mit denen sich die Synode von Clichi (626 oder 627)[2]) befaßte, und mit denen nach dem Bericht des Jonas auch Eustasius, der Schüler und erste Nachfolger Columbans als Abt in Luxeuil, zu tun hatte,[3]) die Annahme eines irischen Verfassers, der ums Jahr 600 im Frankenreich und näherhin in der Gegend von Luxeuil gewirkt hat, geradezu verlangen. Zudem ist es durchaus nichts Auffallendes, sondern liegt im Gegenteil nahe, daß Columban in Anlehnung an die heimische Sitte seinen Schülern und Mitarbeitern ein dem Missionsgebiet angepaßtes Bußbuch in die Hand gab.[4]) Allerdings stammt nicht das ganze Pänitentiale, so wie es uns heute vorliegt, von Columban. Einige Stücke — sicher die canones 1—8, wahrscheinlich aber auch die canones 9—12 und 38—42 — sind andern Quellen entnommen und durch einen ungeschickten Abschreiber mit dem Kernstück, das mit einer besonderen

---

[1]) Oben 5.

[2]) Can. 5. Bei Maassen, Concilia aevi Meroving. Mon. Germ. hist. Leg. III, I, 197.

[3]) Vita Eustasii 3, ML 87, 1047.

[4]) Fournier fällt mit Berufung auf Seebass und Hauck folgendes Urteil: J'estime qu'il serait téméraire, de refuser, avec cet auteur (Mgr. Schmitz), toute créance à l'opinion que le rattache au fondateur de Luxeuil. Toutefois, outre que certains textes, qui, sans doute, n'appartiennent pas à Columban, ont été joints maladroitement à son oeuvre, il convient aussi de se rappeler que Columban, tout Irlandais qu'il fût, par son origine et son éducation, a longtemps habité la Gaule mérovingienne et qu'il ne s'est nullement désintéressé des questions d'ordre ecclésiastique qui s'y débattaient. Tel des canons de son oeuvre porte certainement la trace de ces préoccupations (Voyez, par exemple, le canon B. 25 sur les Bonosiaci, qui convient exactement à l'état de la Gaule du VI e siècle. C'est bien à tort que Mgr. Schmitz a nié ce fait.). Au moins subsiste-t-il, dans le recueil qui porte le nom de Colomban, un noyau important de règles, le plus souvent semblables à celles du pénitentiel de Vinnian, dont l'origine celtique est plus que vraisemblable. Rev. d'hist. et de litt. relig. VI (1901), 293.

Einleitung beginnt und die canones 13—37 (bei Wasserschleben B 1—37) umfaßt, verbunden worden.[1])

Was den Inhalt des Bußbuches angeht, so hält es sich wesentlich im Rahmen der früher besprochenen keltischen Bußordnungen. In den Vinniaus entnommenen canones sind dessen Bußsätze beibehalten, bei den von jenem nicht berücksichtigten Vergehen entsprechende Strafen festgesetzt. Im einzelnen treffen wir als Bußwerke wieder das Fasten, und zwar sowohl in der strengen Form cum pane et aqua wie auch in der bloßen Enthaltung von Fleisch und Wein; bei ganz schweren Vergehen, wie Mord und Meineid kommt dazu noch die Verbannung und das Verbot, Waffen zu tragen, sodann bei Eigentumsvergehen Restitution und Almosen, bei Meineid aus Habsucht vollständiger Verzicht auf sein Eigentum und Eintritt ins Kloster, bei Fleischesvergehen von Verheirateten die geschlechtliche Enthaltsamkeit während der Bußzeit usw.[2]) Im allgemeinen beschränkt sich das Bußbuch auf schwere Tatsünden.[3])

Die kirchlich-sakramentale Seite der Buße kommt zur Geltung in der Beichtpflicht, in der Normierung der Buße durch den Priester und in der Rekonziliation. Auch hier trifft für Columban alles zu, was wir früher[4]) über das keltische Bußverfahren gesagt haben. Die Beichte, an sich Voraussetzung des ganzen Bußbüchersystems, wird ausdrücklich gefordert, und zwar bei einer geheimen Sünde, in can. B 23: confiteatur culpam suam sacerdoti. Can. B 18 spricht von einer paenitentia laicis tradita a sacerdotibus. Die Wendung sacerdotis iudicio iungatur altario kehrt mehrfach wieder.[5])

---

[1]) Näheres bei Hauck a. a. O. 257 A. 2.

[2]) Vgl. oben 12 ff.

[3]) Doch wird auch die Begierde nach Unzucht, insofern sie infolge Widerstrebens der weiblichen Person nicht zustande kommt, mit einer halbjährigen (bei Klerikern) oder vierzigtägigen Buße (bei Laien) belegt (B 11 u. 23, Wasserschleben 359), und die Trunkenheit bei Laien — wegen der verhältnismäßig kurzen Buße offenbar nur leicht beurteilt — mit einer Buße von sieben Tagen (B 22).

[4]) Oben 24 ff.

[5]) B 2, 13, 15, 25; dazu B 6: in septimo anno recipiatur in communionem; B 14: culpa illius per sacerdotem abstergatur. — Eine bedenkliche Forderung begegnet uns im Zusammenhang mit der Rekonziliation in B 19: et sic in pascha alterius anni communicet, data tamen ante pauperibus de suo labore elemosyna et sacerdoti

Selbstverständlich ist das von dem Columbanschen Bußbuch vorausgesetzte Bußverfahren auch darin dem keltischen gleich, daß es nicht öffentlichen, sondern privaten Charakter trägt. Gewiß trat hier wie dort die Buße, zumal wenn sie mit mehrjährigem Ausschluß von der Kommunion verbunden war, auch nach außen in Erscheinung, und man war sicher auch nicht besonders peinlich darin, die Buße zu verheimlichen; aber was das Wesen der altkirchlichen öffentlichen Buße ausmachte, die Verweisung der Büßer in einen besonderen Stand, die Unwiederholbarkeit der Buße und ihre lebenslänglichen Folgen, ist auch unserm Bußbuch unbekannt. Wenn die vorgeschriebene Buße vollendet ist, erfreut sich der Büßer wieder der vollen kirchlichen Rechte. Nirgends ist davon die Rede, daß bei einem Rückfall eine neue Buße unmöglich ist, und das Verbot des ehelichen Verkehrs, das bei der kanonischen Buße für das ganze Leben gilt, wird ausdrücklich nur für die Bußzeit gefordert.[1]) Nun macht man freilich geltend, daß canon B 18 die öffentliche Buße voraussetze. Schmitz[2]) folgert daraus, daß Columban unmöglich der Verfasser des Bußbuchs sein könne, während Wasserschleben[3]) darin nur einen Beweis dafür sieht, daß es nicht in Irland, sondern in Frankreich entstanden ist, wo die öffentliche Buße in Brauch war. Tatsächlich kommt aber die öffentliche Buße im engeren Sinne gar nicht in Frage. Der Kanon lautet: Si quis laicus per ignorantiam cum Bonosiacis aut ceteris haereticis communicaverit, stet inter catechumenos, id est ab aliis separatus christianis XL diebus et duabus aliis quadragesimis in extremo christianorum ordine, id est inter paenitentes, insanae communionis culpam diluat. Si vero per contemptum hoc fecerit . . ., anno in-

---

paenitentiam iudicanti epula, et ita abremittatur illi malae consuetudinis culpa. Die Synode von Chalon vom Jahre 813 hat den hier erwähnten Mißbrauch aufs schärfste getadelt (Can. 16 u. 17). S. Schmitz, Die Bußbücher und das kanon. Bußverfahren. Düsseldorf 1898 (fortan zitiert Schmitz II), 152. Es kann kein Zweifel sein, daß die Bestimmung nicht von Columban herrührt, mag nun der ganze Kanon späteren Ursprungs sein, oder, was wahrscheinlicher ist, mögen nur die Worte „et sacerdoti . . . epula" nachträglich eingeschoben sein. Schmitz sieht in dem Kanon ein Zeugnis für die nichtcolumbanische Herkunft des Bußbuches.

[1]) Vgl. B 14; 18.

[2]) I, 591.

[3]) A. a. O. 56.

tegro paeniteat et tribus quadragesimis et duobus aliis annis abstineat se a vino et carnibus et ita post manus impositionem catholici episcopi altario iungatur. Der erste Teil des Kanons mit der Verweisung der Schuldigen unter die catechumeni und die paenitentes lehnt sich wirklich an die in Gallien bestehende Bußordnung an, indem die Büßer bei gewissen schweren Vergehen, besonders in Fällen von Glaubensverleugnung, bevor sie dem ordo der Büßer eingereiht wurden, eine längere Zeit unter den „audientes" oder catechumeni verweilen mußten.[1]) Die Verweisung unter die catechumeni bedeutete eine schwerere Art der Exkommunikation als die bei den gewöhnlichen Büßern. In unserm Falle aber erscheint jene Strafe durchaus nicht so schwerwiegend. Sie gilt ja nur der leichteren, aus Unwissenheit begangenen Verfehlung. Anscheinend erschöpft sich die ganze für sie geforderte Buße darin, daß die Betreffenden zur Beschämung eine Quadragesima hindurch sich unter den Katechumenen und zwei andere Quadragesimen unter den Büßern aufzuhalten haben. Bezeichnend ist die beidemal hinzugefügte Erläuterung: inter catechumenos, id est ab aliis separatus christianis und in extremo christianorum ordine, id est inter paenitentes. Es kommt dem Verfasser offenbar nur darauf an, daß die Schuldigen den beschämenden Platz einnehmen; er denkt dabei keineswegs an eine förmliche Exkommunikation oder gar an eine Exkommunikation im verschärften Sinne, erst recht nicht an die öffentliche Kirchenbuße. Der beste Beweis dafür ist der zweite Teil des Kanons. Bei denen, die „aus Verachtung" sich derselben Verfehlung schuldig gemacht haben und daher voll verantwortlich sind, werden die angeblichen „Bußstufen" gar nicht erwähnt, obwohl bei ihnen eine verschärfte Exkommunikation viel eher in Frage käme als bei den andern. Es wird von ihnen lediglich eine Buße gefordert wie in den anderen canones der Bußbücher, ohne daß etwas auf die öffentliche Kirchenbuße hinweist.[2]) Man kann nun allerdings noch

[1]) Vgl. Poschmann, A. K. I., 93 f.

[2]) Der erste Teil des Kanons erinnert an zwei bekannte päpstliche Erlasse des 5. Jahrhunderts, Leos I. (Ep. 167 inquis. 19, Mansi VI, 407) und Felix III. (Ep. 7, Mansi VII, 1058), insofern auch hier für leichtere Verfehlungen die Verweisung unter die Büßer verordnet wird, ohne daß damit die Kirchenbuße gemeint ist. S. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus. Braunsberg 1923, 72 ff.

einwenden, daß der Kanon in jedem Falle den besonderen Büßerplatz voraussetzt und damit indirekt auch die Praxis der öffentlichen Kirchenbuße. Allein der Schluß vom Büßerplatz auf die öffentliche kanonische Buße ist nicht zwingend. Wie wir schon mehrfach betont haben, war auch bei der Privatbuße in dem Sinne der Bußbücher nicht jedwede Öffentlichkeit ausgeschlossen. Es lag vielmehr nahe, daß die auf längere Zeit von der Kommunion Ausgeschlossenen beim Gottesdienst im hintern Teil der Kirche — in extremo christianorum ordine — blieben. Nichts steht der Annahme entgegen, daß diese Sitte sogar in der irisch-angelsächsischen Kirche geherrscht haben kann,[1]) und erst recht erscheint sie verständlich als Überbleibsel der kanonischen Kirchenbuße in den Ländern, wo diese heimisch gewesen war. Columban hatte jedenfalls keinen Grund, die Sitte zu beseitigen, auch wenn er sich im übrigen nicht an die rechtliche Institution der öffentlichen Kirchenbuße hielt.

Um nochmals auf die Beicht zurückzukommen, so hörten wir, daß Columbans Bußbuch sich im allgemeinen nur mit den schweren Tatsünden befaßt. Nichtsdestoweniger dürfen wir es aber als sicher hinstellen, daß der fromme Abt auch auf das Bekenntnis der leichteren Verfehlungen und der Gedankensünden Gewicht gelegt hat. Nicht nur die Tatsache, daß in seiner Heimat die Beichte der kleinen Sünden Sitte war, berechtigt uns zu dieser Behauptung, sondern wir besitzen auch von ihm selbst eine sehr instruktive Auslassung darüber. In seiner Klosterregel, die in ihrem zweiten Teil nichts anderes ist als ein Bußbuß für die Mönche, schickt er diesem Teil folgende

[1]) Auch das Paenitentiale Theodori, das doch ausdrücklich die Existenz einer öffentlichen Buße in Abrede stellt, kennt bei der Sünde der Glaubensverleugnung verschiedene „Bußstufen". I, 5 § 14 (Wasserschl. 190): Si quis a fide discesserit . . . et postea ex toto animo paenitentiam accipit, inter audientes iuxta Nicaeni concilium III annos extra ecclesiam et VII annos paeniteat in ecclesia inter paenitentes et II annos adhuc extra communionem. Ähnlich ebd. § 10. Die Tatsache, daß hier die „paenitentes" noch unterschieden werden von denen, die bloß „extra communionem" sind, legt allerdings die Vermutung nahe, daß es sich um eine kritiklose Herübernahme einer veralteten Bestimmung handelt. — Finsterwalder, der das Zeugnis Theodors über die Nichtexistenz der öffentlichen Buße nicht auf ganz England, sondern nur auf die Provinz Northumbrien beziehen will (s. oben 2), deutet den Kanon so, daß Theodor entweder eine Neueinführung oder eine Wiedererweckung des vielleicht schon früher von den römischen Missionaren eingeführten öffentlichen Bußverfahrens versucht hätte. A. a. O. 159 f.

Einleitung voraus: Diversitas culparum diversitatis paenitentiae medicamento sanari debet. Itaque, fratres, huiusmodi statutum est a sanctis Patribus, ut demus confessionem de omnibus, non solum capitalibus criminibus, sed etiam de maioribus negligentiis, quia confessio et paenitentia de morte liberat. Ergo nec ipsa parva a confessione sunt negligenda peccata..., ut detur confessio ante mensam, ante introitum lectulorum vel cuicumque fuerit facile dare.[1]) Es wird sogar verlangt, daß das Bekenntnis auch der kleinsten Verfehlungen unverzüglich erfolge: Si quis oblitus fuerit interrogare debitum paenitentiae usque in crastinum, sex percussionibus (emendetur).[2]) Natürlich gelten solche Forderungen nur für die Mönche; sie lassen sich ja im einzelnen auch nur in einer klösterlichen Gemeinschaft durchführen. Wir dürfen dabei jedoch nicht vergessen, daß in der keltischen Kirche, wo das ganze Volk unter der religiösen Leitung der Mönche stand, die Form der klösterlichen Frömmigkeit zwar in einer durch die Verhältnisse gebotenen Modifizierung, aber in viel weiterem Umfang als anderswo ins Volk übertragen war, und daß nach Ausweis der verschiedenen Bußbücher die Grenzen zwischen Klosterdisziplin und Laienbußordnung sich vielfach verwischten.[3]) Unter diesen Umständen ist es schlechthin undenkbar, daß Columban das von ihm so hoch bewertete Heilmittel der öfteren Beicht auch der kleineren Vergehen nicht auch dem Volk aufs nachdrücklichste empfohlen haben sollte. Er hat gewiß nicht, wie man oft lesen kann, die Beicht als solche im Frankenland eingeführt; die Beichte war dort von jeher in Übung, zunächst als Wesensbestandteil der kanonischen Buße, dann aber auch in Klöstern und in kleineren frommen Kreisen als sogenannte „Andachtsbeichte".[4]) Wohl aber hat er die irisch-keltische Sitte auf das Festland herübergebracht und eingebürgert, daß die Gläubigen ihre schwere Sünden immer wieder beichteten, so oft sie sich verfehlt hatten, und

[1]) Reg. coenob. 10, ML 80, 216.

[2]) Ebd. 219. Eine andere Bestimmung setzt für Zorn, Traurigkeit oder Neid eine Buße bei Wasser und Brot fest, fügt aber hinzu: si vero prima die confessus fuerit, viginti quatuor psalmos (canat). 222.

[3]) Vgl. oben 27 f.

[4]) S. Poschmann, A. K. I, 235 f.

daß sie allgemein auch die leichteren Sünden zum Gegenstand des Bekenntnisses machten.[1])

Für die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Beichte verweise ich auf die frühere Ausführung.[2]) Festgestellt sei zunächst, daß der Priester immer die Beicht entgegennimmt. Selbst die Verfehlungen gegen die klösterliche Ordnung werden dem „Priester" unterbreitet.[3]) Die Leistung der durch das „iudicium sacerdotis" normierten Buße ist die Voraussetzung der Vergebung.[4]) Nach Vollendung der Buße findet, wenigstens wenn die Buße sich auf längere Zeit erstreckt hat, ein besonderer Rekonziliationsakt statt, der bezeichnet wird als „recipi in communionem"[5]) oder „iungi altario".[6]) Dieser Akt bedeutet nicht bloß die Wiederzulassung zur Teilnahme an der Eucharistie, sondern ist auch Wirkursache für die Vergebung der Sünde: Culpa illius per sacerdotem abstergatur.[7]) In den Fällen nun, wo eine besondere Rekonziliation statthatte, muß das Bußverfahren ohne jeden Zweifel als sakramental angesprochen werden. Dagegen ist es schwer, wo nicht unmöglich, die Frage zu beantworten bezüglich der Buße für leichte Sünden, bei der wohl kaum[8]) ein besonderer Rekonziliationsakt vorgenommen wurde. An sich wäre ein solch formeller Akt zum Begriff der Sakramentalität nicht unbedingt erforderlich. Der priesterliche Löse-

[1]) Danach ist z. B. das Urteil Haucks (a. a. O. 256 f.) zu berichtigen. Er schreibt: Columban „drang bei denen, die sich seiner Leitung unterstellten, darauf, daß sie sich zum freiwilligen Sündenbekenntnis entschlossen und der Pönitenz unterzogen; er gab Anweisung über die Bestimmung der Bußzeit. Indem er dies tat, machte er eine bis dahin unbekannte Einrichtung in der fränkischen Kirche heimisch. (Diese Behauptung ist falsch, da die Kirche das freiwillige Bekenntnis der schweren, der kanonischen Kirchenbuße unterliegenden Sünden auch vorher stets verlangt hatte.) Darauf vor allem beruht die große Bedeutung, welche er für die Entwicklung des religiösen Lebens im beginnenden Mittelalter hat: er hat die Einführung der Beichte im späteren Sinne angebahnt."

[2]) Oben 30 ff.

[3]) Vgl. Reg. coenob., ML 80, 219, wo den Mönchen die Sorge für die einkehrenden Fremden zur Pflicht gemacht wird: Sin autem neglexerint, paenitentiam de his, ut videatur, adhiberi ad iudicium sacerdotis; ferner ebd. 222: Qui scit fratrem suum peccare usque ad mortem et non arguit eum, legis evangelii transgressor notetur, donec arguat eum, cuius malum reticuit, et fateatur sacerdoti.

[4]) Vgl. Paenit. Columb. B 2, 13, 18.

[5]) Ebd. B 6.

[6]) B 2, 13, 15, 18, 25.

[7]) B 14; vgl. B 15: . . . et ita dimittatur illi sua culpa et sacerdos oret pro illo et sic iungatur altario.

[8]) S. oben 33 f.

akt hätte sich auch einfach durch die Bußauflage vollziehen können, insofern diese die stillschweigende Erklärung in sich schloß, daß der Sünder nach Ableistung der vom Priester bestimmten Buße der Schuld ledig sei.[1]) Aber anderseits können wir den Sinn solcher Beichten geringerer Verfehlungen auch schon in ihrem Wert als natürliches Bußmittel der Verdemütigung und als Bemühung um die directio spiritualis erblicken, so daß der letzte Zweck der Beicht nicht die Lossprechung, sondern das „interrogare debitum paenitentiae" gewesen wäre.[2]) Für diese Auffassung spricht nicht bloß die Analogie der schon früher im Abendland üblichen Klosterbeichten, die nur unter dem Gesichtspunkt der directio spiritualis zu beurteilen sind; auch in den nach der Columbanschen Regel lebenden Frauenklöstern war es den Nonnen zur Pflicht gemacht, der Äbtissin zu beichten,[3]) und wenn diese Beichten sicher nicht sakramental sind, dann dürfte dasselbe auch von den demselben Zweck dienenden Beichten in den Männerklöstern und von den Devotionsbeichten der Laien gelten. Die ganze Frage liegt übrigens vollständig außerhalb des Gesichtskreises jener Zeit, die bei der mangelhaften Entwicklung des Sakramentsbegriffs den Schwerpunkt der Buße in jedem Falle in die persönliche Leistung verlegte.

[1]) Vgl. oben 32.

[2]) Regula coenobialis ML 80, 219, oben 77.

[3]) Vgl. Jonas, S. Burgundofarae vita 14, ML 87, 1079: Confusae ergo culpas agnoscunt, matrique reversae per confessionem produnt. Der Biograph erzählt dann weiter (n. 15) von zwei Novizinnen, daß sie, vom Teufel beeinflußt, sich weigerten, eine wahre Beichte abzulegen. Erat enim consuetudinis monasterii, ut ter in die per confessionem unaquaeque earum mentem purgaret, et qualemcunque rugam mens fragilitate attraxisset, pia proditio ablueret. In hanc ergo labem mentes supradictarum puellarum diaboli iacula demerserant, ut nulla confessio vera ab ore prodiret, seu quae in hoc saeculo commiserant, seu quae quotidiana fragilitas attrahebat vel in cogitatione vel in sermone vel in opere, ne vera confessio per paenitentiae medicamenta rursus redderet sospitati. Die beiden Mädchen wurden sodann bei dem Versuch ertappt, unter Bruch des Gelübdes heimlich das Kloster zu verlassen. Zurückgeführt und nach der Regel bestraft, konnten sie auch jetzt durch nichts, selbst nicht durch Geißeln, zum aufrichtigen Bekenntnis gebracht werden. Da erscheint ihnen der Teufel, und die Umstehenden hören sie beim Namen rufen. Tanti doloris atque moeroris eventu mater urget, ut per confessionem pandant vitia et sacri corporis communione roborentur. Vergeblich; sie knirschen mit den Zähnen und hauchen ihre Seele aus. — Das Beachtenswerte bei dieser Erzählung ist, daß der Äbtissin auch die schweren Sünden, sei es, daß sie in der Welt oder erst im Kloster begangen sind, gebeichtet werden. Nichts deutet darauf hin, daß außerdem noch eine Beicht vor dem Priester gefordert wird.

IV. Die Aufnahme des neuen Bußsystems auf dem Festland. Die fränkischen Bußbücher.

Nach der Feststellung der Tatsache, daß Columban die keltische Bußordnung auf das Festland übertragen hat, erhebt sich für unsere Untersuchung die weitere interessante Frage, wie sich das neue Bußverfahren gegenüber der alten kanonischen Form durchsetzte, ob sich die Neuerung reibungslos vollzog oder mit Widerständen zu kämpfen hatte.

Von einem Widerstand gegen die Einführung des neuen Verfahrens ist (außer dem schon früheren Protest der spanischen Kirche)[1] im 7. und 8. Jahrhundert nichts zu hören. Ja noch mehr. Es verlautet überhaupt nirgends etwas darüber, daß Columban und die keltischen Missionare irgendwie eine Neuerung im Bußwesen hervorgerufen hätten. Auch das Bußbuch Columbans wird gar nicht erwähnt, obschon sich viele Synoden mit der Regelung von Bußfragen befaßten. Schmitz, der die Annahme einer wesentlichen Beeinflussung des abendländischen Bußwesens durch Columban ablehnt, folgert aus jenem Schweigen nicht nur, daß der berühmte Abt nicht der Verfasser des Bußbuches sei, sondern daß auch „seine angeblich reformatorische Umgestaltung im fränkischen Reich als höchst unwahrscheinlich erscheinen" müsse.[2] Der Schluß geht zu weit. Bei näherem Zusehen ist das besagte Schweigen nichts Befremdliches. Denn so bedeutend der

[1] Oben 60.

[2] II, 146 f. Er weist noch hin auf die gespannten Beziehungen Columbans zum fränkischen Episkopat und seinen ausgesprochenen Wunsch, in klösterlicher Waldeinsamkeit sich in die kirchlichen und disziplinären Verhältnisse der fränkischen Diözesen nicht einzumischen. Indes schon die „gespannten Beziehungen" zu dem Episkopat, die besonders durch seinen Starrsinn in der Frage der Osterfeier verursacht waren, zeigen, daß wir jenen in seinem Briefe an die gallischen Bischöfe (Ep. 2, 4, ML 80, 266) kundgegebenen Wunsch nicht allzu ernst zu nehmen haben.

Unterschied zwischen dem neuen und dem alten kanonischen Bußverfahren nach der kirchenrechtlichen Seite hin ist, so vollziehen sich äußerlich doch beide, wie wir schon früher hervorgehoben haben,[1]) in wesentlich gleichen Formen. Beichte, Ausschluß von der Kommunion bis zur Rekonziliation, die Bußübungen der verschiedensten Art, wie Fasten, geschlechtliche Enthaltsamkeit, Verbot des Kriegsdienstes, Almosen usw.: all das wird hier wie dort verlangt. Was in dem neuen Verfahren wegfällt, ist der kirchliche Ritus während der Bußzeit und vor allem das Verbot der Unwiederholbarkeit der Buße. Gewiß Momente von größter Wichtigkeit. Allein hier müssen wir bedenken, daß nach Ausweis der Geschichte und nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Vita Columbani das Bußwesen im fränkischen Reich zu jener Zeit vollständig darniederlag, in einer Weise, daß man von einer wirklichen Praktizierung der kanonischen Buße kaum noch sprechen konnte. Seit langem war es für die Durchschnittschristen selbstverständliche und von der Kirche mehr oder weniger gebilligte Übung gewesen, den Empfang der Buße bis ans Lebensende zu verschieben. Wenn seeleneifrige Bischöfe auch bei jüngeren Leuten, d. h. bei all denen, die noch nicht durch Übernahme der Buße den Bruch mit dem Weltleben vollziehen wollten, auf Buße drangen, dann begnügten sie sich mit der Forderung persönlicher Bußleistung — des paenitentiam agere im Gegensatz zum paenitentiam accipere.[2]) Das Bußetun stand nun auch im Vordergrund der Bußpredigt der irischen Missionare. Die Energie und der Nachdruck, mit dem sie die Buße als die elementarste Forderung des Evangeliums geltend machten, war das, was ihrem Wirken im Urteil ihrer Zeitgenossen die besondere Note verlieh. Die kirchliche Form der Buße trat dabei zurück. Weil die kanonische Buße kaum noch in Übung war, wird man sich vielfach des Gegensatzes zwischen ihr und der neuen Praxis gar nicht bewußt gewesen sein. Anderseits würden wir es auch durchaus verstehen, wenn vielleicht die Bischöfe auch bewußt das neue Verfahren stillschweigend toleriert oder gar gefördert hätten, wo sich das alte immer mehr als unzulänglich erwiesen hatte, und das um so mehr, als hinter

[1]) Oben 28 f.
[2]) S. Poschmann, A. K. I, 115 ff.

jenem die gewaltige Autorität der Persönlichkeit Columbans stand. Gewiß würden wir uns nicht wundern können, wenn ähnlich wie die Väter von Toledo auch die fränkischen Bischöfe Protest erhoben hätten; aber unter den dargelegten Umständen ist es ebenso begreiflich, wenn sie es nicht getan haben. Erst recht kann uns das Schweigen über das Columbansche Bußbuch nicht befremden. Zunächst hatte es ja in keiner Weise einen amtlichen Charakter, und zudem war die Regelung der Buße durch bestimmte canones auch in der fränkischen Kirche seit dem 5. Jahrhundert in Übung, indem die dortigen Synoden teils ältere griechische Bußkanones übernommen oder neue Bestimmungen getroffen hatten, so daß die Methode des Bußbuches formell und grundsätzlich nichts Neues bedeutete.[1]) Neu war nur die größere Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die aber dem praktischen Bedürfnis entsprach und deswegen eine widerstandslose Annahme nur zu erklärlich machte.

Das erste kirchliche Dokument, das zu dem neuen Bußverfahren Stellung nimmt, ist can. 8 der Synode von Chalon, die in die Zeit von 639—654[2]) fällt. Der Kanon lautet: De paenitentia vero peccatorum, quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus; et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire.[3]) Schon Loening[4]) und Hinschius[5]) haben richtig gesehen, daß diese Erklärung sich nicht auf die alte öffentliche Buße, sondern nur auf eine neue Einrichtung beziehen kann.[6]) Denn was sollte sonst mitten unter allerhand praktischen Verordnungen der „Beschluß" über eine so selbstverständliche Sache, „daß die Buße den Menschen nützlich sei"? Einen Sinn erhält der Synodalbeschluß erst dann, wenn wir an eine neue Form der Buße denken. Und daß diese neue Form nicht anderes ist als das von Columban eingeführte System der Tarifbuße, sagt mit ziemlicher

[1]) Vgl. oben 6.
[2]) S. Maassen, Concilia aevi Meroving. (Mon. Germ. hist. Leg. III, I), 208; Mansi X, 1198 verlegt sie in das Jahr 644.
[3]) Mansi X, 1191.
[4]) A. a. O. II, 476 A. 2.
[5]) System des kathol. Kirchenrechts IV, Berlin 1888, 826 A. 2.
[6]) Ebenso Watkins, A history of penance II, London 1920, 626; Teetaert, La confession aux laiques dans l'église Latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle. Paris 1926, 20.

Klarheit der zweite Teil des Satzes. Denn darin besteht die Eigenart der neuen Bußform, daß die Gläubigen immer wieder ihre Sünden dem Priester beichten und von ihm die entsprechende Buße angewiesen bekommen, während sie früher, abgesehen von der einmaligen kirchlichen Buße gegen Ende des Lebens, in ihrer persönlichen Bußübung sich selbst überlassen waren. Die Tatsache, daß die Frage einen Synodalentscheid erforderte, zeigt, daß sich immerhin Bedenken gegen die neue Praxis geltend gemacht haben müssen, ähnlich wie ein halbes Jahrhundert früher in Toledo. Nur nahm die Synode von Chalon die entgegengesetzte Haltung ein und hieß einstimmig das neue Verfahren gut. Bemerkenswert ist, daß unter den Bischöfen, die an der Synode teilnahmen, sich Männer befanden, die selber aus Luxeuil hervorgegangen waren.[1]) In ihnen wird naturgemäß die von ihrem Meister sanktionierte Bußmethode ihre wirksamsten Anwälte gehabt haben, wofern sie bei dem überragenden Einfluß, den die Columbanschen Klöster allenthalben ausübten, noch einer nennenswerten Verteidigung bedurft haben sollte.

Den besten Beweis für die allseitige Einbürgerung der Tarifbuße gibt die Geschichte der Bußbücher. Sie werden zwar das ganze 7. und 8. Jahrhundert hindurch in amtlichen Dokumenten nirgends erwähnt. Aber es ist anerkannte Tatsache, daß in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts bereits eine große Zahl solcher Bücher in der fränkischen Kirche im Gebrauch war, und daß diese Zahl in der Folgezeit noch immer weiter anwuchs. Die gründlichen Forschungen von Wasserschleben, Schmitz und Fournier haben Ordnung in das fast unentwirrbar erscheinende überlieferte Material gebracht, so daß wir heute bezüglich der Entstehung und der Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Sammlungen ziemlich klar sehen können. Besonders wertvoll ist die von Schmitz gemachte Feststellung, daß im fränkischen Reich seit dem 8. Jahrhundert drei Hauptserien von Bußkanones im Umlauf waren. Die erste umfaßte die Bestimmungen, die vor allem dem gemeinkirch-

[1]) So der berühmte heilige Bischof von Noyon, Eligius, Donatus von Besançon, beide selbst Gründer mehrerer Klöster, Chagnoald von Laon. Vgl. die Subscriptiones bei Mansi X, 1193 f., bezügl. der Beziehungen zu Columban Hauck, a. a. O. 275, Watkins, a. a. O. 625.

lichen Recht entnommen waren und somit als kanonische Serie angesprochen werden kann. Die zweite Serie waren canones, die Persönlichkeiten der keltischen Kirche, besonders Cummean zugeschrieben wurden, die dritte endlich enthielt die unter Theodors Namen gehenden Satzungen und stellte das angelsächsische Element dar. Die drei Elemente sind ungleich in den verschiedenen Sammlungen vertreten. Was die Form angeht, so sind entweder die einzelnen Serien scharf von einander getrennt, so im Sangallense tripartitum und in den Capitula iudiciorum,[1]) oder es sind die Serien einfach nebeneinander gestellt, so daß sie als ein Ganzes erscheinen, wie z. B. beim Merseburgense[2]), oder es sind endlich die canones der verschiedenen Serien zur Erzielung einer gewissen systematischen Ordnung mit einander vermengt, wie beim Vallicellanum I[3]).

Die Quellen der keltischen und der angelsächsischen Satzungen sind dem Gesagten zufolge bekannt. Als Vorlage für die Sammlungen des keltischen Materials hat insbesondere das von Zettinger entdeckte Paenitentiale Cummeani gedient.[4]) Für unsere Untersuchung wäre es vor allem wichtig, die Quelle der kanonischen Serie zu kennen. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß dieser in den verschiedensten Bußbüchern sich findenden Serie ebenso wie der keltischen eine einheitliche Vorlage zu Grunde läge, die ausschließlich kanonisches Material enthalten hätte. Zettinger hält es für durchaus möglich, daß weitere Forschungen tatsächlich ein solches Bußbuch zu Tage förderten.[5]) Schmitz hat im Hinblick darauf, daß in späteren Bußbüchern und Kanonensammlungen mehrfach auf ein „Paenitentiale Romanum" Bezug genommen wird,[6]) mit großem Nachdruck die These vertreten, daß verhältnismäßig früh ein Bußbuch oder Bußbücher existiert hätten, die mit Recht die Bezeichnung „römisch" verdienten, weil sie in Bezug auf die Buße die Übung und Tradition der römischen Kirche darstellten im Gegensatz zu den Satzungen der Lokalkirchen.

[1]) Texte bei Schmitz II, 177 f. u. 217 ff.
[2]) Bei Wasserschleben 391 ff.
[3]) Bei Schmitz I, 289 f. — Vgl. Fournier, Rev. d'hist. et de litt. rel. VIII (1903), 531 f.
[4]) S. oben 5.
[5]) A. a. O. 540.
[6]) S. Wasserschleben, a. a. O. 72.

Diese Bußbücher, von denen in der ursprünglichen Gestalt keines mehr erhalten wäre, hätten naturgemäß auch in Frankreich Eingang gefunden und wären dort durch lokalrechtliche Satzungen und Entlehnungen aus irisch-angelsächsischen Bußbüchern erweitert worden, so daß das den Bußbüchern zu Grunde liegende Bußverfahren nicht auf keltischen, sondern gemeinkirchlich-römischen Ursprung zurückzuführen wäre.[1]) Schmitz glaubte, an einer Gruppe teils von ihm entdeckter, teils neu herausgegebener Bußbücher — dem Vallicellanum I, Vallicellanum II, Casinense, Paenitentiale Arundel und dem Paenitentiale Halitgars — den Nachweis führen zu können, daß sie mehr oder weniger vollständig, allerdings mit Hinzufügung gewisser fremder Elemente, die ursprüngliche „römische" Sammlung wiedergäben.[2]) Seine Auffassung stieß indes sofort auf harten Widerspruch. Wasserschleben, Loening, Hinschius, Hauck, v. Scherer, Funk, Duchesne[3]) traten ihm entgegen, und sie haben Recht behalten auch gegen die energische Verteidigung seines Standpunktes in dem voluminösen 2. Bande seiner Bußbücherstudien. Endgültig dürfte die Frage zu seinen Ungunsten entschieden sein durch die gründlichen Untersuchungen des schon mehrfach erwähnten französischen Forschers Fournier,[4]) des „heute anerkannt besten Kenners der vorgratianischen Quellengeschichte".[5]) In eingehender Prüfung jener von Schmitz als „römisch" angesprochenen Gruppe von Bußbüchern kommt er zu dem Ergebnis, daß bei keinem von ihnen ein römischer Ursprung in Frage kommen könne; alle sind vielmehr aus einer Fusion der drei oben genannten Elemente entstanden, des keltischen, angelsächsischen und kanonischen, und zwar so, daß die zur kanonischen Serie gehörenden Sätze sich zum größten Teil eng entweder an die in Gallien rezipierte gemeinkirchliche Sammlung des Dionysius oder an Verordnungen gallisch-merovingischer Synoden anschließen. Demnach

[1]) Beide Hauptwerke von Schmitz sind letzthin der Begründung dieser These gewidmet. Vgl. insbesondere I, 167 ff., II, 138 ff.
[2]) I, 227—489.
[3]) Schmitz führt die Kritiker selbst auf in II, 138 f.
[4]) Etudes sur les pénitentiels, Revue d'hist. et de litt. rel. VI (1901), 289—317, VII (1902), 59—70; 121—127, VIII (1903), 528—533.
[5]) v. Hörmann, Ztschr. der Savigny-Stiftung, Kanonist. Abt. I, 32 (1911), 202.

spricht alles dafür, daß die Heimat der genannten Bußbücher im Frankenreich zu suchen ist.[1])

Doch wie es sich in der Frage nach der einheitlichen Quelle des „kanonischen" Bußmaterials auch verhalten möge,[2]) sicher ist, daß man es frühzeitig gesammelt und den Satzungen keltisch-angelsächsischen Ursprungs gegenübergestellt hat. Das zeigt die gesonderte Wiedergabe der drei Serien in den zwei schon oben erwähnten Bußbüchern, dem Sangallense tripartitum und den Capitula iudiciorum, von denen das erste die Serien nacheinander aufführt, während das zweite in systematischer Gliederung des gesamten Materials bei den einzelnen Vergehen neben das „iudicium canonicum" das entsprechende „iudicium Cummeani" und „iudicium Theodori" setzt. Die beiden Pänitentialien dürften aus dem Ende des 8. Jahrhunderts stammen.[3]) Es gibt aber auch noch ältere fränkische Bußbücher, die wesentlich dasselbe „kanonische" Material enthalten. Schmitz hat eine Gruppe von neun solcher Pänitentialien aufgedeckt, die in der fränkischen Kirche seit der Mitte des 8. bis in die ersten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts im Gebrauch waren und einen gemeinsamen Grundstock (von 39—41 canones) haben: das Burgundense, Bobiense, Parisiense II., Hubertense, Floriacense, Sangallense simplex, Merseburgense, Vallicellanum I, Vindobonense.[4]) Ausschließlich findet sich dieser Grundstock in dem Burgundense, das demgemäß als die vermutlich älteste Wiedergabe des „kanonischen" Materials anzusprechen sein dürfte. Die andern Bußbücher bringen dazu

---

[1]) Die Ablehnung der von Schmitz verfochtenen Theorie hebt aber das überaus große Verdienst nicht auf, das er sich im übrigen um die Aufhellung des so schwierigen Bußbücherproblems erworben hat. Es erscheint mir als eine Pflicht der Dankbarkeit und auch der Gerechtigkeit, dies noch besonders hervorzuheben, da es von gewisser Seite vor lauter Polemik anscheinend ganz übersehen wird. Vgl. z. B. die sehr unfreundliche Art, wie Hauck sich mit ihm auseinandersetzt (a. a. O. 256 A. 2), oder wie v. Schubert in der Zusammenstellung der Literatur über die Bußbücher bei den Werken von Schmitz lediglich eine Warnungstafel für notwendig hält in der Form der Parenthese: „mit vielen Irrtümern" (Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter, 214). Anders v. Hörmann, der die Untersuchungen des unermüdlichen Forschers „abgesehen von einzelnen Mängeln" als „eine grundlegende Arbeit" hinstellt, die eine „wesentliche Förderung der Bußbücherforschung" bedeute (a. a. O. 200).

[2]) Vgl. dazu v. Hörmann, ebd. 202 ff.

[3]) S. v. Hörmann, a. a. O. 234 f.; Fournier, VIII, 533.

[4]) II, 300 ff.; vgl. Fournier VIII, 533 f.

mehr oder weniger Ergänzungen aus andern Quellen. Dabei scheint sich das Bobiense und Parisiense auf einige Zusätze keltischer Herkunft, das Hubertense und Floriacense auf die Hinzufügung angelsächsischer Bestimmungen beschränkt zu haben, wohingegen das frühestens gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstandene Merseburgense sowie das von ihm abhängige Vallicellanum I und das beiden eng verwandte Vindobonense sowohl die keltischen wie die angelsächsischen Normen in möglichster Vollständigkeit heranzuziehen suchen.[1]) Neben der genannten Bußbüchergruppe ist in unserm Zusammenhang endlich zu nennen das Pänitentiale Halitgars, auch Paenit. Romanum genannt, etwa aus dem Jahre 825, das nach dem Nachweis von Fournier[2]) ebenfalls in den canones 1—54 den gemeinsamen Bestand jener fränkischen Sammlungen wiedergibt, während eine zweite Reihe seiner Bestimmungen dem Bußbuch Cummeans entstammt und eine dritte unbekannten Ursprungs ist.

Unser bisheriges Ergebnis bezüglich der Bußbücher lautet also: Es hat seit dem 8. Jahrhundert besondere Sammlungen der kanonischen Bußsatzungen gegeben. Dabei gelten grundsätzlich als „kanonisch" alle Normen, die sich auf die Autorität der Kirche zurückführen lassen, sei es, daß es sich um gemeinkirchliche Bestimmungen handelt, wie z. B. um Beschlüsse der alten Konzilien (Ancyra, Nicäa usw.), um Dekretalien der Päpste und Sentenzen der Kirchenväter, oder um Entscheidungen der Partikularkonzilien in den einzelnen Ländern. Der Gegensatz zu den „iudicia canonica" bilden die aus privaten Quellen stammenden iudicia Cummeani und iudicia Theodori. Von hoher Bedeutung ist aber nun für unsere Untersuchung die von Fournier gemachte Feststellung, daß für die kanonische Serie der fränkischen Bußbücher neben den genannten kirchlichen Dokumenten auch das Bußbuch Columbans als Quelle gedient hat. Von den vorhin genannten 54 canones des ersten Teils des Pänitentiale Halitgars sind es nicht weniger als 22, die

[1]) v. Hörmann, a. a. O. 234. Über das Verhältnis zwischen dem Merseburgense und Vallicellanum I s. Fournier VI, 310 ff. gegen Schmitz, der ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis konstatiert.

[2]) VIII, 533 ff.

Beziehungen zu den Satzungen Columbans aufweisen, und entsprechend finden sich auch unter den iudicia canonica der übrigen altfränkischen Bußbücher, vom Burgundense angefangen, Columbanische Texte.[1]) Diese auffallende Tatsache ist offenbar nur so zu erklären, daß man im fränkischen Reich den Satzungen, die von dem Namen des hochgefeierten Abtes von Luxeuil gedeckt waren, von vornherein eine höhere Autorität beilegte als den aus der Fremde kolportierten Sammlungen, und daß man deshalb kein Bedenken trug, sie auf eine Stufe mit den rein kanonischen Normen zu stellen und sie mit diesen schlechthin zu vermengen.[2]) Das aber wiederum setzt voraus, daß man in der Columbanschen Bußpraxis keineswegs etwas grundsätzlich Neues sah, vielmehr nur die Fortsetzung und Weiterbildung des alten, durch die kirchliche Gesetzgebung geregelten kanonischen Verfahrens. Es ist also, wie wir schon mehrfach festgestellt haben, falsch, einseitig in der durch Columban auf dem Festland eingeführten Bußmethode den Ursprung des späteren abendländischen Bußwesens zu finden.[3]) Als Grundlage der Bußordnung betrachtet man auch weiterhin vor allem die kirchlichen canones. Jedenfalls war man sich nicht bewußt, durch die Übernahme der keltischen Praxis sich in Widerspruch mit der bisherigen Tradition zu setzen.

Die allmähliche Erweiterung der kanonisch-columbanischen Bußnormen durch das irisch-angelsächsische Material setzte, wie wir an den altfränkischen Bußbüchern gezeigt haben, in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ein. Die aus dem Inselreich kommenden Missionare brachten ihre Bußordnungen aus der Heimat mit und benutzten sie naturgemäß weiter. Die fränkischen Priester hinwiederum mußten in den reich-

[1]) Fournier VIII, 534 ff. Auch Wasserschleben hatte übrigens schon den Zusammenhang jener fränkischen Bußbücher, soweit sie damals vorlagen, mit Columban erkannt und sie direkt unter dem Titel „die dem Columbanschen Werke verwandten Bußordnungen" zusammengefaßt. (A. a. O. 57 ff. u. 360 ff.) Er rechnete dazu das „Pseudo-Romanum (d. i. das Bußbuch Halitgars), das Hubertense, Merseburgense, Bobiense, Parisiense, Vindobonense und Floriacense.

[2]) Vgl. Fournier, VIII, 541.

[3]) Vgl. oben 6; 28 ff.; 75.

haltigen Satzungen eine willkommene Ergänzung der verhältnismäßig knappen kanonischen Bestimmungen sehen. Außer diesem Ergänzungsbedürfnis war die Ursache für den schnell wachsenden Einfluß der importierten Bußsatzungen der Umstand, daß sie im Vergleich zu den geltenden kanonischen Sätzen viel milder waren. Das zeigt nicht nur die einfache Gegenüberstellung mit diesen, sondern vielfach weisen die Bußbücher selbst auf den Gegensatz hin und suchen die Milderung zu begründen.[1]) Zu dem an sich schon geringeren Bußmaß kam sodann das System der Redemptionen, dessen die alte Bußzucht gefährdende Auswirkungen wir bei den angelsächsischen Pänitentialien Bedas und Egberts kennen gelernt haben.[2]) Die beiden um die Wende des 8. Jahrhunderts entstandenen Bußbücher gelangten, wie die zahlreichen Handschriften zeigen, in denen sie überliefert sind, zu großer Verbreitung und bedeutendem Einfluß auch im Frankenreich,[3]) falls sie nicht, wie Schmitz und v. Hörmann annahmen, dort sogar ihren Ursprung haben.[4]) Jedenfalls stoßen wir in den verschiedensten Bußbüchern jener Zeit und der Folgezeit auf ähnliche oder dieselben Redemptionsbestimmungen,[5]) die die gesetzmäßige Bußleistung durch fromme Übungen, wie Psalmenbeten, Kniebeugen, Almosen, ja auch durch stellvertretende Verrichtungen anderer[6]) zu ersetzen erlauben.

[1]) Vgl. Paenit. Theodori I 12 § 4 (Wasserschl. 196): Paenitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem paenitentiae, nos autem pro miseriordia post annum vel menses sex licentiam damus. I 5 § 2 (188): Ergo si hoc Theodorus ait, pro magna tantum necessitate, ut dicitur, consultum permisit. Ähnlich I 7 § 6; I 10 § 2. Vgl. Schmitz II, 116.

[2]) S. oben 50 ff.

[3]) Vgl. v. Hörmann 33, 171. Sie sind, wie dieser Forscher in gründlichster Untersuchung nachgewiesen hat, die Grundlage für ein etwas später entstandenes fränkisches Bußbuch, das Paenit. Martenianum. Ebd. 156 ff.

[4]) S. oben 42 A. 3.

[5]) Vgl. P. Merseburgense can. 110 u. 148 (Schmitz II, 366, 368), Vallicellanum I, Einleitung (Schmitz I, 243), can. 105 (ebd. 323), Excarpsus Cummeani, Einleitung (Wasserschleben 462 ff.), Vindobonense can. 43 (Schmitz II, 353), Ps.-Theodori, Anhang (Wasserschleben 621 f.).

[6]) Der Excarpsus Cummeani (a. a. O.) gestattet, daß das Psalmengebet einem „iustus" gegen Zahlung einer Geldsumme übertragen werden kann. Dagegen spricht sich das Vallicellanum I can. 110 (Schmitz I, 326) scharf gegen diese Praxis aus: Si quis mercedem accipit et ieiunaverit, si per ignorantiam hoc fecerit, ieiunet pro se, quantum promisit illi ieiunare, et quod accepit, det pauperibus, et qui aliena peccata super se susceperit, non est dignus nominari christianus. Ebenso das Vindobonense c. 48 (Schmitz II, 354).

Kein Wunder, daß diese bequemere Disziplin gern aufgenommen wurde. — Neben dieser allgemeinen Lockerung der Bußstrenge wirkte schließlich in derselben Richtung eine der angelsächsischen Kirche eigene laxe Auffassung in der Ehegesetzgebung, die in den Bußbüchern naturgemäß ihren Niederschlag fand. Der Gegensatz zum gemeinkirchlichen Gesetz betraf die Unauflöslichkeit des Ehebandes und die Verwandtenehe, indem die angelsächsischen Bußbücher die Lösung der Ehe dem Bande nach unter gewissen Voraussetzungen, insbesondere auf Grund des Ehebruchs, gestatteten und das strenge Verbot der Verwandtenehe auf den dritten Verwandtschaftsgrad beschränkten, während sonst die kirchliche Gesetzgebung das Verbot bis zum siebenten Grade ausdehnte.[1])

Die Verbreitung der auf die verschiedensten Quellen zurückgehenden Bußbücher und die Kombinierung ihrer

[1]) Das Nähere darüber, insbesondere auch über die von Gregor II. dem hl. Bonifatius für Deutschland gewährte Konzession der Verheiratung bis zum 4. Grad, s. Schmitz II, 117—137. — Schmitz hebt die Tatsache heraus, daß dieselbe laxe Auffassung bezüglich der Ehe uns in den Bestimmungen der von Pippin zur Reform des kirchlichen Lebens veranstalteten fränkischen Reichssynoden von Verberie (Vermeria) im Jahre 753 und Compiègne 757 entgegentrete, und zwar „in unverkennbarem Anschluß an das weltliche germanische Recht und unter dessen Einfluß" (Ebd. 121). Er folgert aus dieser Übereinstimmung, daß die angelsächsisch-fränkischen Bußbücher in derselben Zeit und unter dem Einfluß derselben Tendenz, wie sie den Beschlüssen der genannten Synoden zu grunde lag, entstanden sind (Ebd. 128), ja er möchte auch das Theodorische Bußbuch aus diesem Grunde in dieselbe Zeit verlegen (Ebd. 136, vgl. auch v. Hörmann, 34, 471 A. 1). Ein Zusammenhang zwischen den angelsächsischen Bestimmungen und denen der Reichssynode besteht unleugbar. Aber er braucht nicht unbedingt so zu erklären zu sein, daß die zunächst im Frankenreich sich geltend machende Tendenz die angelsächsischen Bußbücher beeinflußt hätte, sondern es ist auch das umgekehrte Verhältnis denkbar. Die Anschauungen des germanisch-weltlichen Rechts konnten sich schon vorher in den angelsächsischen Bußsatzungen durchgesetzt haben — es ist zum mindesten nicht erwiesen, daß die in Frage kommenden Theodorischen dicta, wie sie sich in dem Paenitentiale Theodori, in den Capitula Dacheriana und den Canones Gregorii finden, in eine so späte Zeit zu datieren sind (Vgl. oben 39 ff.) —, und als diese nun um die Mitte des 8. Jahrhunderts im fränkischen Reich bekannt wurden, mußten sie naturgemäß dazu beitragen, der inhaltlich gleichen Auffassung des dortigen weltlichen Rechts auf den Reichssynoden zum Siege zu verhelfen. Die beiden Synoden würden uns demgemäß einen Anhaltspunkt bieten nicht für die Entstehungszeit der angelsächsischen Bußbücher, sondern für die Zeit, in der die Durchdringung der fränkischen Kirche mit angelsächsischen Anschauungen einsetzt. Allmählich finden diese Anschauungen in den durch angelsächsisches Material bereicherten fränkischen Bußbüchern ihren Niederschlag.

Saßungen in neuen Sammlungen mußten naturgemäß eine große Verwirrung im Bußwesen zur Folge haben. Nicht nur die Bußsäße lauteten verschieden, sondern, wie wir soeben gesehen haben, auch die Urteile über die sittliche Qualifikation gewisser Fälle. Die strengen kanonischen Bestimmungen waren in Gefahr, vollständig verdrängt zu werden. Ernstere Kreise konnten die Gefahr nicht verkennen, und so stoßen wir schon gegen Ende des 8. Jahrhunderts auf Versuche, eine gewisse Ordnung in das Chaos hineinzubringen. Unter diesem Gesichtspunkt dürfen wir die früher erwähnten beiden dreiteiligen Sammlungen, das „Sangallense tripartitum" und die „Capitula iudiciorum"[1] betrachten. Indem sie die Saßungen der drei Hauptquellen ausdrücklich einander gegenüberstellen und dabei den gemeinkirchlichen oder „kanonischen" Bestimmungen den ersten Plaß anweisen, lassen sie diese wenigstens als die eigentliche Norm erscheinen. Weiter ist hier zu nennen das Paenitentiale Martenianum, dem v. Hörmann seine eindringende, für die Klärung der Bußbücherfrage äußerst instruktive Untersuchung gewidmet hat. Es gehört, wie er als Ergebnis feststellt, „in jene Gruppe fränkischkirchlicher Pänitentialien, welche um die Wende des 8. und zu Beginn des 9. Jahrhunderts ziemlich systemlos, aber möglichst erschöpfend Bußsäße der verschiedenartigsten Herkunft und Anschauung zusammenzustellen suchen". Dabei zeigt es aber das Streben, „eine Gegenüberstellung und teilweise auch eine Ausgleichung der widersprechenden Judicien durchzuführen".[2] Insbesondere folgt es der kanonischen Auffassung in der Ehetrennungsfrage, indem es die widersprechenden Theodorischen Säße nicht aufgenommen hat,[3] obschon es im übrigen die Theodorische Bußdisziplin möglichst vollständig wiedergeben will.[4]

Eine scharfe Kampfansage gegen die durch die Bußbücher verursachten Mißstände brachten die im Jahre 813 auf Veranlassung Karls des Großen abgehaltenen Reformsynoden von Tours, Chalon, Reims.

[1] Oben 77 und 79.
[2] 34, 490 f.
[3] Ebd. 477 f.
[4] 32, 220.

Die Synoden wollen nichts Geringeres, als die alte kanonische Bußdisziplin unter Beseitigung aller Bußbücher, in denen sie die Quelle aller Verwirrung und des eingerissenen Laxismus erblicken, zur ausschließlichen Geltung bringen. In einem förmlichen Protest gegen die Bußbücher bestimmt can. 38 von Chalon: Modus autem paenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet r e p u d i a t i s a c p e n i t u s e l i m i n a t i s l i b e l l i s, q u o s p a e n i t e n t i a l e s v o c a n t, quorum sunt certi errores, incerti auctores;[1]) in allgemeinerer Form, aber auf dasselbe hinzielend, verlangt can. 12 von Reims, ut sacerdotes c e r t i u s i n t e l l i g e r e n t, quomodo confessiones recipere et paenitentiam s e c u n d u m c a n o n i c a m i n s t i t u t i o n e m paenitentibus deberent indicare;[2]) das Gleiche fordert can. 22 von Tours, aber mit einem bemerkenswerten Zusatz: quoniam v a r i e ab aliquibus sacerdotibus e t i n d i s c r e t e haec iudicia proferuntur. Ideo necessarium videbatur nobis, cum omnes episcopi ad sacrum palatium congregati fuerint, ab eis edoceri, c u i u s a n t i q u o r u m l i b e r p a e n i t e n t i a l i s p o t i s s i m u m s i t s e q u e n d u s.[3]) Hier wird nicht die Abschaffung der Bußbücher verlangt, sondern eine autoritative Gutheißung eines der alten Bußbücher, das allgemein als zuverlässige Norm gebraucht werden könnte. Dagegen erhob anderthalb Jahrzehnte später die Synode von Paris (829) wieder ganz schroff die Forderung, ut unusquisque episcoporum in sua parochia eosdem erroneos codicillos diligenter perquirat et i n v e n t o s i g n i t r a d a t, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant.[4])

Die Beschlüsse der Reformsynoden blieben nicht auf dem Papier, sondern man ging ungesäumt daran, sie in die Praxis umzusetzen. So entstanden alsbald eine ganze Reihe neuer Bußordnungen, die getreu dem Programm der genannten Synoden unter Ausschaltung der privaten Quellen

[1]) Mansi XIV, 101.
[2]) Mansi XIV, 78.
[3]) Mansi XIV, 86.
[4]) Can. 32, Mansi XIV, 559.

sich fast ausschließlich auf eine systematische Zusammenstellung der sententiae Patrum, der canones und der decretales beschränkten. Es gehören dazu die Collectio Dacheriana, eine von d'Achery unter dem Titel „Collectio antiqua canonum paenitentialium" herausgegebene Sammlung in drei Büchern, die Collectio Vaticana in vier Büchern, die Sammlung Halitgars von Cambrai, der Liber paenitentium des Rabanus Maurus und dessen Epistola ad Heribaldum, das Capitulare secundum Theodulfi Aureliensis und die Capitula Rodulfi Bituricensis.[1]) Wir wollen auf den Inhalt der Sammlungen hier nicht näher eingehen; nur das Werk Halitgars, als besonders instruktiv für die Kenntnis der Situation, verlangt eine kurze Würdigung.

Halitgar, Bischof von Cambrai, war von seinem Metropoliten, dem berühmten Ebbo von Reims, offenbar im Anschluß an die Forderungen der Reformkonzilien, gebeten worden, ein „ex Patrum dictis canonumque sententiis" sich herleitendes Pänitentiale zu verfassen.[2]) Der Bischof kam dem Wunsche mit einer Sammlung von sechs Büchern nach (in der Zeit von 817 bis 830). Die beiden ersten Bücher enthalten moralische Sentenzen der Väter, die drei folgenden (de ordine paenitentium, de vitiis laicorum, de ordinibus clericorum) sind Sammlungen allgemein kanonischer (nicht bloß Buß-) Bestimmungen; das sechste Buch dagegen ist ein eigentliches Pänitentiale im alten Sinne, dasselbe, das wir oben[3]) unter den fränkischen Bußbüchern erwähnt haben. Die Hinzufügung dieses Buches an die bisher rein kanonische Sammlung erscheint zunächst befremdlich.[4]) Doch Halitgar gibt selbst die Erklärung, wenn er in der Vorrede bemerkt: Sextus quoque ponitur libellus de paenitentia, qui non est de labore nostrae excerpsionis, sed adsumptus de scrinio Romanae ecclesiae, in quo multa ac diversa continentur,

[1]) S. Wasserschleben 79 f.; Schmiß I, 715 ff.

[2]) Brief an Halitgar, abgedruckt in der Vorrede zur Sammlung, bei Schmiß II, 264 f.

[3]) S. 80.

[4]) Der erste Herausgeber der Sammlung, Canisius (Antiquae lectiones, 1604) hat es demgemäß weggelassen; aber es ist sicher ein ursprünglicher Bestandteil des Werkes gewesen. S. Fournier VIII, 529.

quae in canonibus non habentur. Tamen simpliciori-bus, qui maiora non valent capere, poterit prodesse.[1]) Mit dem letzten Satz gibt der Verfasser deutlich zu verstehen, daß das Bußbuch für ihn nur ein notwendiges Übel ist. An sich müßten die kanonischen Bestimmungen, wie er sie in den ersten fünf Büchern gesammelt hat, genügen. Aber er wußte, daß praktisch den Durchschnittspriestern, die wir unter den „simpliciores" zu verstehen haben, mit den allgemeinen Bestimmungen der zunächst für ganz andere Verhältnisse zugeschnittenen alten canones und Dekretalien, die im Einzelfall besondere Modifikationen erheischten und dem Ermessen des Beichtvaters weiten Spielraum ließen, wenig gedient war, daß sie die konkreten Weisungen der seit Generationen eingebürgerten Bußbücher nicht mehr entbehren konnten.[2]) Die schroffe Forderung der gänzlichen Vertilgung der Bußbücher, wie sie die Synoden von Chalon (813) und von Paris (829) erhoben, war undurchführbar. Die Synode von Tours (813) war denn auch von vornherein nicht so weit gegangen und hatte nur ein einheitliches autoritatives Bußbuch desideriert.[3]) Und was Halitgar in dem 6. Buche seiner Sammlung bietet, ist nur eine Ausführung dieses Wunsches. Der Reform hat er dadurch Rechnung getragen, daß er die den kanonischen Regeln zuwiderlaufenden Bestimmungen, wie z. B. über die Verwandtenehe, die Ehetrennung und Wiederverheiratung, nicht aufgenommen und überhaupt die Theodorischen Quellen, in denen sich vor allem jene laxen Normen finden, vollständig ausgeschaltet hat.[4])

Was dem Bußbuch Halitgars das besondere Interesse der Forscher zugewandt hat, ist die Angabe in der Vorrede, daß es „de scrinio Romanae ecclesiae"

---

[1]) Schmitz II, 266.

[2]) Wie sehr das Pänitentiale als ein unentbehrliches Ausrüstungsstück des Priesters gewertet wurde, beleuchten am besten die Capitula examinationis generalis der großen Reichstagssynode zu Aachen vom Jahre 802. Sie enthalten 10 Fragen an die Geistlichen nach den elementarsten Dingen: ob sie den orthodoxen Glauben festhalten, ob sie das Symbolum und Vaterunser, das Pänitentiale und die Meßgebete auswendig wissen und verstehen usw. Ebenso in den Capitula de doctrina clericorum derselben Synode (Pertz, Mon. Germ. hist. Leg. I, 107).

[3]) S. oben 85.

[4]) S. Fournier VIII, 547; 551; v. Hörmann 32, 235.

entnommen sei. Es ist darum auch schlechthin als Paenitentiale Romanum bezeichnet worden. Schmitz sah in ihm eine erweiterte Form des von ihm postulierten ursprünglichen römischen Bußbuches.[1]) Tatsächlich aber kann es, wie vor allem Fournier[2]) überzeugend nachgewiesen hat, nicht aus Rom stammen, sondern ist sicher fränkischer Herkunft. Mehr als $^4/_5$ seiner Bestimmungen sind fränkisch-kanonisches und keltisches Material, so daß der Bischof von Cambrai sich nicht erst von Rom eine Zusammenstellung desselben zu holen brauchte. Und die am Ende des Buches stehenden canones unbekannten Ursprungs, etwa 20 an der Zahl, verraten auch nicht im geringsten römischen Charakter.[3]) Auf Grund dieses Materialbestandes kommt Fournier zu dem Schluß, daß das Buch entweder von Halitgar selbst oder von einem seiner Zeitgenossen verfaßt ist. Die römische Marke, die er ihm gab, kann nur eine Falsifikation sein, ein, wie schon Wasserschleben vermutet hat,[4]) „pseudoisidorischer Kunstgriff", um seiner der Reform dienenden Sammlung die Autorität zu verschaffen, deren sie bedurfte, um sich gegenüber den landläufigen Pänitentialien durchzusetzen. Für das Zeitalter, das falsche Dekretalien und Kapitularien in weitem Umfang entstehen sah, ist ein solch literarischer, in bester Absicht vorgenommener Betrug nichts besonders Auffälliges. Im übrigen hat die Bezeichnung „römisch" bei dem Bußbuch insofern eine gewisse Berechtigung, als es vor allem die kanonische Disziplin der römischen Kirche, d. i. der Kirche des Abendlandes, darstellen will gegenüber der Trübung jener Diziplin durch die angelsächsischen Normen.

Wir wissen nicht, wie weit sich die Hoffnung, die Halitgar auf sein Bußbuch setzte, verwirklicht hat. Jedenfalls hat er darin recht behalten, daß er die Bußbücher vorab für unentbehrlich ansah. Tatsächlich wurden auch in der Folgezeit nicht nur die alten Sammlungen weiter verwertet, sondern es entstanden auch neue, von denen hier nur

---

[1]) Vgl. oben 78.
[2]) VIII, 533 ff.
[3]) VIII, 550; vgl. oben 80.
[4]) A. a. O. 58.

wegen ihres reichhaltigen, aus allen Quellen entnommenen Materials der Excarpsus Cummeani (nach 813) und das Paenit. Ps.-Theodori (830/847)[1]) erwähnt seien. Im Jahre 850 sieht sich Erzbischof Rodulf von Bourges veranlaßt, in seinem Capitulare das Verdikt der Synode von Chalon 813 gegen die Bußbücher zu wiederholen.[2]) Bezeichnend ist, daß der gelehrte Abt Regino von Prüm († 915) in seine Kanonensammlung den größten Teil des Paenit. Pseudo-Bedae aufgenommen hat und dem visitierenden Bischof vorschreibt, an die Geistlichen die Frage zu richten: Si habeat Paenitentiale Romanum vel a Theodoro episcopo aut a venerabili Beda editum, ut secundum quod ibi scriptum est, interroget confitentem aut confesso modum paenitentiae imponat.[3]) Zu Anfang des 11. Jahrhunderts bringt das Decretum Burchardi in dem 19. Buch, „Corrector" genannt, noch ein neues, sehr ausführliches Pänitentiale mit Auszügen aus den verschiedensten älteren Bußbüchern.[4]) Erst die große Reform Gregors VII. hat die Bußbücher praktisch außer Kurs gesetzt.

Es erübrigt nunmehr noch, nach der örtlichen Verbreitung der Bußbücher zu fragen. Die Satzungen der besprochenen Sammlungen sind, wie wir gesehen haben, im wesentlichen irisch-angelsächsischer oder fränkischer Herkunft. Auf dem Kontinent sind sie zuerst in der fränkischen Kirche heimisch geworden, um von hier aus aber in den andern Ländern des Abendlandes Verbreitung zu finden. Die Ausdehnung des fränkischen Reichs auf weite Gebiete Italiens, Spaniens und Deutschlands war dieser Verbreitung naturgemäß sehr förderlich. Was Italien angeht, so hat zweifellos Columban in Bobbio das keltische Bußverfahren ebenso beibehalten wie in Frankreich, wenn wir auch nichts Näheres darüber erfahren. Sodann werden die vielen fränkischen Pilger für das Bekanntwerden der Bußbücher in Italien gesorgt haben. Von den aufgeführten Bußbüchern der späteren Zeit sind mehrere, obwohl sie

[1]) Die Zeitbestimmung bei v. Hörmann 34, 460.

[2]) Mansi XIV, 958.

[3]) De syodal. causis et disciplinis ecclesiast. I, inquis. 96, Ed. Wasserschleben, 1840 p. 26.

[4]) S. Wasserschleben, a. a. O. 89 ff.; Schmitz I, 762 ff.

wesentlich fränkisches Material enthalten, in Italien entstanden, wie nicht nur die Herkunft der Handschriften, sondern auch das Vorkommen italienischer Worte und die Entlehnung aus italienischen Kanonensammlungen zeigen. So nach dem Nachweis von Fournier das Vallicellanum I — benannt nach der Bibliotheca Vallicellana in Rom — aus der Zeit um 800,[1]) das Casinense aus der Zeit um 900,[2]) das Vallicellanum II aus dem 10. Jahrhundert.[3]) Daß es überhaupt möglich war, den aus Frankreich stammenden Bußsatzungen in Italien Aufnahme und Autorität zu verschaffen, kann, wie Fournier mit Recht bemerkt,[4]) nicht befremden, wenn man bedenkt, wie schnell die pseudoisidorischen Kompilationen dort Eingang fanden. Bei den Franken lag die Herrschaft über das Abendland; daher ihr weitgehender Einfluß auch auf kirchlichem Gebiet. — Den selbstverständlichen Gebrauch eines Bußbuches in Rom im 9. Jahrhundert bezeugt kein Geringerer als Papst Nikolaus I. in seinem Responsa ad Bulgaros.[5]) Die Bulgaren haben um ein „iudicium paenitentiae" gebeten. Der Papst antwortet, daß die von ihm abgesandten Bischöfe ein solches mitbringen oder daß der für sie zu weihende Bischof es ihnen vorlegen würde. Es gezieme sich nämlich nicht, daß derartige Dinge in die Hände der Laien kämen, weil diese mit dem „ministerium iudicandi quemquam" nichts zu tun hätten. Zweifelsohne kann mit dem „iudicium paenitentiae" nur ein Bußbuch gemeint sein. Die Bulgaren würden aber schwerlich den Papst um ein solches angegangen haben, und die Antwort des Papstes würde nicht zu erklären sein, wenn man nicht auch in Rom und überhaupt in der

[1]) Fournier vermutet auch, daß das Paenit. Merseburgense, das die Grundlage des Vallicellanum I ist, in der Lombardei seinen Ursprung gehabt hat, weil in ihm (can. 43) ebenso wie in dem Vallicellanum I der nur dort übliche Ausdruck barbanus für patruus gebraucht wird. Ein oder mehrere Exemplare dieser Sammlung wären in der Folgezeit über die Alpen gewandert, während zur selben Zeit in Italien das Vallicellanum aus ihr hervorgegangen wäre. Der italienische Kompilator des Merseburgense muß aber, wenn die Hypothese richtig ist, schon fränkische Sammlungen, aus denen er den Stoff entnahm, vor sich gehabt haben. A. a. O. VI, 316.

[2]) Ebd. VII, 126.

[3]) VII, 70.

[4]) VI, 316 A. 2.

[5]) Can. 75. Mansi XV, 426.

abendländischen Kirche, an deren Gebräuche sich die Bulgaren eng anschließen wollten, Bußbücher benutzt hätte.[1])

Deutschland, vom britischen Inselreich aus missioniert, hat von vornherein die keltische Bußpraxis überkommen, so daß der Gebrauch der Bußbücher hier gar nicht in Frage steht. Größeren Widerstand fand dagegen das neue Bußsystem, wie wir schon wissen,[2]) in Spanien, wo die Synode von Toledo im Jahre 589 mit aller Schärfe dagegen auftrat. Aber der fränkische Einfluß setzte sich allmählich auch dort durch. An eigenen Bußbüchern scheint freilich das Land nicht viele hervorgebracht zu haben.[3])

---

[1]) Vgl. Schmitz I, 167 f.; II, 110. Was den Inhalt des den Bulgaren übergebenen Bußbuchs angeht, so bemerkt Schmitz an der zuletzt genannten Stelle: „Neuere Untersuchungen . . . legen die Vermutung nahe, daß das Pönitentiale, welches die Gesandten vom Papst den Bulgaren brachten, . . . die Nummern 1—90 des sogenannten Paenitentiale Merseburgense enthielt.

[2]) S. oben 60.

[3]) Vgl. Boudinhon, Revue d'hist. et de litt. rel. II (1897), 502 f.

V. Öffentliche und geheime Buße nach der karolingischen Reform.

Die Tatsache, daß das System der Bußbücher, abgesehen von den vereinzelten Protesten in Spanien, sich im Abendland reibungslos einbürgerte und erst um das Jahr 800 auf Widerstand stieß, stellt uns vor die Frage: Wie war eine solche Entwicklung möglich, wo doch das alte Bußrecht formell weiter bestand? Wir haben die Antwort im wesentlichen schon gegeben.[1]) Es ging wie so häufig: Das alte Recht wurde nicht amtlich aufgehoben, sondern allmählich durch die neue Praxis verdrängt. Und dies konnte um so leichter geschehen, als die eigentliche kanonisch-öffentliche Buße so gut wie außer Kurs gesetzt war. Seit dem 6. Jahrhundert begegnet uns die kanonische Buße fast nur noch in der Form der Krankenbuße oder als „conversio", d. i. als Eintritt ins Kloster oder wenigstens als Verpflichtung zur vita religiosa, und so konnte sie auch fortan geübt werden.[2]) Grundsätzlich schlossen zudem die Bußbücher auch die eigentliche kanonische Buße nicht aus, indem sie nur die Höhe der Bußsätze angaben, über die Form der Buße dagegen im allgemeinen nichts sagten. Daher ist wohl anzunehmen, daß hie und da, auch nachdem die Bußbücher ihre Herrschaft angetreten hatten, in besonders schweren Fällen die Kirchenbuße nach der alten Form weiter praktiziert worden ist. So ist jedenfalls die

[1]) Oben 73 ff.

[2]) An die Buße solcher Art, d. h. als Krankenbuße oder als conversio, haben wir wohl zu denken, wenn in dem Capitulare Gregors II. n. 12 (Mansi XII, 260), der aus Isidor (De ecclesiast. officiis 2, 17, ML 83, 803) entlehnte Satz erscheint: Ut paenitentiae remediis nemo se non egere putet pro quotidianis humanae fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus. Daß man den Eintritt ins Kloster auch noch zu dieser Zeit der alten kanonischen Buße schlechthin gleichstellte, zeigt z. B. n. 8 der Responsa Stephani Papae II (Mansi XII, 560), wo die Bestimmung des Papstes Siricius über die Unwiederholbarkeit der Buße und die Behandlung der Rückfälligen auf eine Witwe angewandt wird, die nach dem Tode ihres Mannes den Schleier genommen, später aber nochmals geheiratet hat.

kanonische Buße gemeint, wenn Papst Zacharias in den bekannten 27 Capitula ad Pippinum[1]) das Dekret Leos I. wiederholt, daß Presbyter und Diakone non possint per manus impositionem paenitentiae remedium consequi. Schwerlich würde der Papst das Dekret aufgefrischt haben, wenn es keine praktische Bedeutung mehr gehabt hätte. Also wird in Rom die kanonische Buße nicht ganz außer Übung gekommen sein.[2]) Ließen so die Bußbücher allenfalls für die Anwendung der kanonischen Buße Raum, so fügten sich umgekehrt auch die amtlichen Bußkanones im allgemeinen ohne Schwierigkeit in die auf die Privatbuße zugeschnittenen Normen der Bußbücher ein. Auch sie enthielten meisthin nur die Bußsätze ohne weitere Bestimmung der Bußform. Und wenn sie mitunter direkt die Exkommunikation verlangten, so war damit noch keineswegs auch die kanonische Buße gefordert. Es gab von jeher in der Kirche Exkommunikationen, zu deren Aufhebung nicht die kanonische Buße notwendig war, und im Ausgang des christlichen Altertums war die Exkommunikation ohne Verpflichtung zur öffentlichen Buße sogar das Normale.[3]) Im übrigen sehen die irisch- angelsächsischen Bußbücher ebenfalls, wenn auch nur selten, die Anwendung der Exkommunikation vor.[4]) Unter diesen Umständen konnten die Columbanischen Sätze unbeanstandet unter die kanonischen Bestimmungen aufgenommen und mit ihnen zu einer einheitlichen Sammlung verschmolzen werden, und ebenso konnten wiederum die Päpste die Beobachtung der

[1]) n. 14, Mansi XII, 331.

[2]) Auch Lea (a. a. O. II, 72) nimmt — allerdings ohne nähere Begründung — den Bereich der „immediate jurisdiction of Rome" aus, wo er von dem Verschwinden der öffentlichen Buße in jener Zeit spricht. — In dem vorhin genannten Capitulare Gregors II. n. 5 (Mansi XII, 258) sowie in einem Schreiben des Papstes Zacharias an Bonifatius (ep. 51, bei Jaffé, Monumenta Moguntina, Berol. 1866, 150) wird unter den von der Weihe auszuschließenden Personen auch der „expaenitens" genannt. Hier könnte man ebenfalls an die kanonische Kirchenbuße denken, die nach dem alten Gesetz die Irregularität bewirkte. Allein schon zur Zeit des Cäsarius wurde, wie aus dessen Vorgehen gegen Contumelius von Riez zu ersehen ist, der kanonischen Buße in dieser Beziehung die Zwangsbuße im Kloster gleichgesetzt (S. Poschmann, I, 195), und wahrscheinlich haben auch die beiden Päpste diese zu ihrer Zeit ganz gebräuchliche Bußart im Auge.

[3]) S. Poschmann, I, 259 ff.

[4]) Vgl. z. B. Vinniaus § 30 und 32 (Wasserschleben 115), Cummean III § 3 (Zettinger, a. a. O. 511), Paenitent. Theodori I 9 § 5; § 11; 15 § 4 (Wasserschleben 194; 201).

alten canones einschärfen — vgl. etwa die genannten Capitula des Papstes Zacharias —, ohne daß man einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen diesen und der Bußbücherpraxis gefunden hätte.[1])

Im allgemeinen verlief aber die Entwicklung im 7. und 8. Jahrhundert so, daß die private Buße die kanonische immer mehr verdrängte. Dafür sorgte schon der maßgebende Einfluß der Missionare, die das kanonische Verfahren gar nicht kannten, und sodann die Schwierigkeit, ja praktische Unmöglichkeit, es durchzuführen. Was die Bußbücher angeht, so verlangten sie es im allgemeinen wenigstens nicht,[2]) und das mußte bei der Bedeutung, die sie für die

[1]) Wie sich übrigens die neueren päpstlichen Bußdekrete auch in Bezug auf die Art der Bußleistung an die Bußbücher anglichen, zeigt z. B. eine Bestimmung Gregors III. (Ep. 1 ad Bonifacium n. 7, Mansi XII, 278), wonach für Verwandtenmörder eine lebenslängliche Buße mit bloßer Gewährung des viaticum festgesetzt und die Buße im einzelnen folgendermaßen normiert wird: Abstineant etiam se a carnis comestione et potu vini, donec advixerint; ieiunent secunda, quarta et sexta feria, ut sic possint deflentes diluere commissum scelus.

[2]) Dies trifft absolut zu für die Bußbücher irisch-angelsächsischer Herkunft, im großen und ganzen aber auch für die sogenannten kanonischen Serien. Schmitz vertritt allerdings die Meinung, daß die iudicia canonica in den dreiteiligen Bußbüchern sowie die unmittelbar aus dem ursprünglichen „römischen" Bußbuch hervorgegangenen Sammlungen, z. B. das Vallicellanum I und das Paenitentiale Pseudo-Romanum, das öffentliche Bußverfahren voraussetzten, während die Theodorischen Satzungen auf der privaten und die Cummeanischen auf der Klosterbuße fußten. Das alle drei Serien enthaltende Sangallense tripartitum hätte demgemäß dem Priester oder dem Pönitenten die Wahl zwischen den verschiedenen Arten der Bußobservanz überlassen (II, 156 ff.; 160; 173 f.; 304). Auch v. Hörmann tritt dieser Auffassung bei (a. a. O. 33, 118). Sie ist aber in dieser allgemeinen Form nicht haltbar. Schmitz macht zur Begründung vor allem geltend, daß in den genannten Serien die Strafen der Exkommunikation und der Absetzung von Klerikern immer wieder vorkommt. Doch diese Strafen setzen zwar eine gewisse Öffentlichkeit des Verfahrens voraus, aber noch nicht die kanonische Buße; sie begegnen uns auch in den irischen und angelsächsischen Bußbüchern (vgl. bezüglich der Exkommunikation oben 93 A. 4, bezüglich der Absetzung Paenitent. Theodori I 9 § 1; 2; 4; 5; 7; 8, Wasserschl. 194; bei Vinniaus wird des öfteren die Suspension verhängt — s. oben 36 f. —, die nicht minder wie die Deposition in die Öffentlichkeit tritt). Die Absetzung kann zudem schon aus dem Grunde nicht als Zeichen der kanonischen Buße gelten, weil die Geistlichen nach dem kanonischen Gesetz zu dieser Buße gar nicht zugelassen werden durften. Mit mehr Recht lassen auf die öffentliche Buße schließen die sich in diesen Sammlungen mehrfach findenden Bestimmungen, daß die Pönitenten bis zur Ableistung der langjährigen Buße von der Kommunion auszuschließen seien (vgl. Sangall. trip. can. 1—6, Schmitz II, 179 f.; Capit. iudiciorum c. 1, ebd. 218 u. ö.), oder daß sie nach der Norm der alten canones Bußstufen durchzumachen haben (vgl. Vallicellanum I, c. 77, Schmitz I, 301; Ps.-Romanum VII § 10, Wasserschl. 370).

Praxis hatten, ausschlaggebend werden. Jedenfalls lag die Sache um das Jahr 800 so, daß die Reformsynoden das fast vollständige Verschwinden der öffentlichen Buße beklagten und mit aller Energie darauf drangen, daß sie wieder eingeführt würde. So can. 25 der Synode von Chalon (813):[1] Paenitentiam agere iuxta antiquam canonum institutionem in plerisque locis ab usu recessit, et neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur; ut a Domino imperatore impetretur adiutorium, qualiter si quis publice peccat, publica mulctetur paenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo excommunicetur et reconcilietur. Ebenso sprechen die Synoden von Arles und Reims den Grundsatz aus, daß die öffentlichen Vergehen die öffentliche Buße verlangen.[2] Die Synode von Tours will ebenso wie die von Chalon weltliche Zwangsmittel angewandt wissen gegenüber den incestuosi, parricidae usw., die sich den Mahnungen der Priester zur Übernahme der öffentlichen Buße nicht fügen; die Exkommunikation, das geistliche Zwangsmittel, hätte sich mehrfach als unwirksam erwiesen.[3] Ein paar Jahrzehnte später erneuerte Jonas von Orleans († 843) die Klage der Synode von Chalon. Es sind, schreibt er, perrari hodie in ecclesia, welche die kanonische Buße übernehmen. Denn welcher der öffentlichen Buße verfallene Frevler lege das cingulum militiae ab, werde von der Schwelle der Kirche und der Versammlung der Gläubigen ferngehalten und von Christi Leib getrennt? Wer nehme in Asche und Bußkleid nach Art der alten Pönitenten die lamenta poenitudinis auf sich? Früher wäre der Büßer an diesem Habitus sofort erkannt worden, und alle hätten für ihn gebetet. Jetzt aber werde kaum jemand in der Versammlung der Gläubigen als Büßer erkannt, aus dem Grunde, quia pene nihil horum erga paenitentes agitur. Quapropter credibile est, ut sicut alia multa in religione christiana viluerunt, ita quoque praemissus paenitentiae modus ab usu, quod formidolosum est, recesserit. Die Folge davon sei, daß die Frechheit der Bösen immer mehr

[1] Mansi XIV, 98.
[2] Arles c. 26, Reims c. 31, Mansi XIV, 62 u. 89.
[3] C. 3, Mansi XIV, 89.

zunehme. Es sei soweit gekommen, daß ein Christ, der heute einen Mord oder eine andere Schandtat beginge, die Unverschämtheit besitze, morgen unter den Gläubigen in der Kirche zu erscheinen und sogar zum Tisch des Herrn hinzuzutreten.[1])

Die öffentliche Buße wurde indes nur für öffentliche Vergehen gefordert; die geheimen Sünden, die dem Priester bloß durch die Beicht des Pönitenten bekannt wurden, sollten durch geheime Buße Vergebung erlangen. So die vorhin genannten canones der Reformsynoden und fast alle späteren Bußordnungen; die Regel: öffentliche Buße für öffentliche, geheime Buße für geheime Sünden wurden geradezu Axiom.[2]) So selbstverständlich der Grundsatz aber den Zeitgenossen erschien, so bedeutete er in Wirklichkeit eine wichtige Neuerung in der Entwicklung des Bußwesens. Vor dem Jahre 800 war er nirgends verkündet worden. Die ganze alte Kirche hatte für die crimina, die nicht durch rein persönliche Buße getilgt werden konnten, schlechthin die Buße, d. i. die kanonische, öffentliche Kirchenbuße gefordert und nur in Bezug auf den Grad der Öffentlichkeit einen Unterschied gemacht, jenachdem die Sünde öffentlich oder geheim war.[3]) Ebenso hatten die Bußbücher ihre Strafsätze für die einzelnen Vergehen schlechthin festgestellt ohne Rücksicht auf ihren öffentlichen oder geheimen Charakter, nur daß hier im Gegensatz zur altkirchlichen Bußordnung allgemein die kirchliche Privatbuße vorausgesetzt wurde. Das neue Axiom ergab sich praktisch als eine Art Kompromiß zwischen der durch die Bußbücher verbreiteten Privatbuße und der rechtlich noch immer in Kraft gebliebenen kanonischen Bußordnung. Die öffentliche Buße war, wie gezeigt, besonders seitdem die Bußbücher auf dem Kontinent heimisch geworden waren, fast völlig außer Übung gekommen. Wenn sie hie und da

[1]) De institutione laicali 1, 10, ML 106, 138.

[2]) Vgl. Theodulf von Orleans († 821), Capitulare II, ML 105, 212; Jonas von Orleans, a. a. O. ML 106, 142; Rabanus Maurus († 856), Lib. paenit. ad Otgarium c. 1, ML 112, 1399; derselbe, Epist. ad Heribaldum c. 10, ML 110, 475; Rodulf von Bourges († 869), Capitul. 44, ML 119, 724.

[3]) Den Beweis dafür habe ich in früheren Untersuchungen gebracht (Kirchenbuße u. correptio secreta bei Augustinus, Braunsberg 1923 und A. K. I).

von besonders strengen Bischöfen noch angewandt wurde, dann kamen naturgemäß nur öffentliche Vergehen in Frage, die im Interesse der Disziplin ein Einschreiten der Kirche verlangten. Die private Buße für geheime Sünden war im 8. Jahrhundert schon etwas ganz Selbstverständliches. Nirgends mehr hören wir jedenfalls etwas von dem Bedenken, das noch durch den früher besprochenen can. 8 der um 650 tagenden Synode von Chalon hindurchklang.[1]) So ist es zu erklären, daß die Reformer des 9. Jahrhunderts, die die kanonische Bußordnung von neuem zur Geltung bringen wollten, sich damit begnügten, die öffentliche Buße für öffentliche Vergehen durchzusetzen, ohne zu ahnen, daß die von ihnen gutgeheißene private Buße für geheime Sünden auch erst durch die von ihnen verpönten Bußbücher im Widerspruch zur alten kanonischen Ordnung eingeführt worden war.[2])

[1]) S. oben 75.

[2]) Sehr bemerkenswert ist es, daß Morinus, der beste Kenner der alten Bußgeschichte, ebenfalls in dem zu jener Zeit verkündeten Axiom der öffentlichen Buße für öffentliche, der geheimen für geheime Sünden etwas Neues, der alten Kirche Fremdes erblickt, obschon er den maßgebenden Einfluß der Bußbücher in dieser Beziehung nicht durchschaut. Er schreibt: Ab eo enim tempore — d. i. etwa seit dem Jahre 700 — in hunc usque diem axioma hoc ab omnibus acceptissimum fuit: Publicam paenitentiam de peccatis publicis esse agendam, occultam de occultis . . . Ante vero tempus adnotatum nihil horum lego. Canones dictaque Patrum paenitentiam criminibus ipsis imponunt eorumque reos praeter privatum afflictionis corporalis imperium simpliciter ad manus impositiones orationesque quotidianas adigunt; praeterita criminis occulti aut publici distinctione, ut ex omnibus, quae libris praecedentibus dicta sunt, necessario colligi mihi videtur (Comment. hist. de paenit. Autverpiae 1682, l. 7 c. 1 p. 439). Daß M. schon um das Jahr 700 statt nach unserer Darlegung ein Jahrhundert später das Axiom bezeugt findet, erklärt sich daraus, daß er mehrere unter falschem Namen gehende Texte verwertet, deren Unechtheit er nicht erkennen konnte. Sein erstes Zeugnis entnimmt er dem Beda Venerabilis zugeschriebenen liber de remediis peccatorum, der als eine Zusammenstellung der sogenannten Bußbücher Bedas und Egberts erst im 9. Jahrhundert entstanden ist (S. Wasserschleben 45 f. und oben 42); zudem ist die in Frage kommende Bemerkung, daß der Beichtvater neben den verschiedensten andern Umständen auch berücksichtigen soll, ob die Sünde in publico vel in abscondito erfolgt sei, noch kein Beweis dafür, daß im ersten Falle die öffentliche Buße verlangt wird. Das folgende angeblich aus der Synode von Liftinä stammende Zeugnis ist ein gefälschter Kanon aus der Sammlung des Benedikt Levita (1, 116, Mon. G. Leg. II, 2 in fol. p. 51). Ebenso ist der weiter herangezogene, angeblich von einem unter Bonifatius i. J. 742 gehaltenen Konzil aufgestellte Kanon gefälscht, den Morinus in der Sammlung des Isaak von Langres (Tit. 3 c. 9, Mansi XVII B, 1256) gefunden hat. Nach Abzug dieser falsch datierten Texte bleiben als älteste Zeugen bei Morinus die Synode von Arles 813, Rabanus Maurus und die Synode von Mainz 847, also dieselben, die auch wir herangezogen haben.

Naturgemäß ließ sich das neue Prinzip der geheimen Buße für geheime Sünden nicht so ganz glatt und ohne Spuren des bisher anders gearteten Rechts in den Rahmen der altkirchlichen Bußdisziplin einfügen, die durch die Reform wieder zur Geltung gebracht werden sollte. Die in den neuen Bußordnungen zusammengestellten alten canones sowie die reichlich verwerteten dicta der Väter setzen alle die öffentliche Buße voraus und passen schlechthin nicht für das geheime Bußverfahren, obwohl sie fortan als Norm für das ganze Bußwesen hingestellt werden. So beginnt z. B. die Praefatio der Bußordnung Halitgars mit grundsätzlichen Ausführungen über die Notwendigkeit und die Art und Weise der Buße — zum großen Teil aus Augustinus entnommen —, um dann plötzlich abzubrechen mit der Erklärung: Haec dicta sunt de publica satisfactione . . . und zur geheimen Buße überzugehen.[1]) Unschwer ist hier das Unorganische der Komposition zu erkennen. Die Anweisungen über die geheime Buße müssen der „kanonischen" Begründung entraten.

Allerdings suchte man die geheime Buße auch mit patristischen Zeugnissen zu decken, und wie man es tat, ist wieder lehrreich. Im allgemeinen hatten die Autoren jener Zeit nur das Bedürfnis, die Notwendigkeit der öffentlichen Bußleistung darzutun, weil die geheime seit langem in selbstverständlicher Übung war. Abgesehen von den einzelnen canones, aus denen sich die Öffentlichkeit des Verfahrens von selbst ergab, zog man can. 30 des Konzils von Hippo (393) heran, welcher die Bestimmung der Buße und die Rekonziliation der Büßer als Reservat des Bischofs hinstellt und hinzufügt: Cuiuscunque autem paenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universam ecclesiam commoverit, ante absidem manus ei imponatur.[2]) Direkt für die geheime Buße verwertete man — ohne Namensnennung — einen Text aus Gennadius,[3])

[1]) ML 105, 655 f.

[2]) Vgl. Halitgar, De ord. paen. 3, 11, ML 105, 679; Rodulf von Bourges, Capitul. c. 44, ML 119, 724; Rabanus Maurus, Poen. lib. ad Otgar. c. 25, ML 112, 1422. — Über den Sinn des afrikanischen Kanons, der in Wirklichkeit mit der „geheimen Buße" nichts zu tun hat, vgl. Morinus, a. a. O. l. 7 c. 1 p. 441; Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus, 37 f.

[3]) De ecclesiast. dogmat. 53, ML 58, 994.

wo im Anschluß an die Forderung der öffentlichen Buße für die peccata mortalia erklärt wird: Sed et secreta satisfactione solvi mortalia peccata non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem et iugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequamur. Der Satz besagt, daß die öffentliche Buße ersetzt werden kann durch die sogenannte conversio, d. i. durch den Eintritt in einen Orden oder durch die Übernahme der vita religiosa;[1] der Gedanke an eine geheime Buße im späteren Sinn liegt dem Autor ganz fern. Diese Anwendung konnte dem Satz nur gegeben werden, wenn man sich kritiklos lediglich an die erstenWorte hielt und die klar beigefügte Bedingung gar nicht beachtete, wie wir es z. B. bei Halitgar finden.[2] Besser machte es Theodulf, der im zweiten Teil des Satzes den Text abänderte und statt „mutato prius saeculari habitu ..." schrieb: „mutata tamen prius animi intentione et saeculari iactantia simul deposita piae religionis confesso studio" etc.[3] In jedem Falle zeigt sich die Verlegenheit, in die man kam, wenn man nach Bezeugungen der geheimen Buße in der alten Kirche suchte. Am einfachsten verfuhr Pseudoisidor, indem er die Forderung der öffentlichen Buße für öffentliche Vergehen und damit indirekt der geheimen Buße für geheime Vergehen in einem gefälschten Briefe des Papstes Kallistus (217—222) erscheinen ließ.[4]

Was die praktische Gestaltung der geheimen Buße im Gegensatz zur öffentlichen angeht, so galt zunächst der Grundsatz, daß an sich für die geheime Buße die Strafsätze der öffentlichen maßgebend seien. Demgemäß bestimmt Theodulf, nachdem er die öffentliche Buße für Mord (mit verschiedenen Bußstufen) angegeben hat: Si autem occultum sit, occulte similiter agat, sicut superius insertum tenetur.[5] Ähnlich die Synode von Mainz 851: Si quis in-

---

[1] S. Poschmann, A. K. I, 130.

[2] Praefatio, ML 105, 656.

[3] Capitul. II ML 105, 211.

[4] Ep. ad episcopos Gall., bei Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, 140: animas eorum per paenitentiam publicam et ecclesiae satisfactionem sanare cupimus, quia manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda.

[5] Capitul. II, ML 105, 212.

cestum occulte commiserit et sacerdoti occulte confessionem egerit, indicetur ei remedium canonicum, quod subire debuerat, si eius facinus publicum fuisset; weil aber sein Vergehen — heißt es weiter — unbekannt sei, soll ihm vom Priester der Rat gegeben werden, für sein Seelenheil durch geheime Buße Sorge zu tragen und durch wahre Reue, durch Fasten, Almosen, Nachtwachen, fromme Gebete und Tränen sich zu reinigen.[1]) Rabanus Maurus[2]) und Rodulf von Bourges[3]) geben als Zweck der Geheimhaltung der Buße an: ne infirmi in ecclesia scandalizentur videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas. Hier könnte es scheinen, als ob der Unterschied zwischen den beiden Bußarten sich auch auf die Qualität der Bußwerke erstrecken müßte, indem z. B. ein jahrelanges strenges Fasten doch schwer geübt werden konnte, ohne Argwohn zu wecken. Allein, wie die Bußbücher zeigen, war man in dieser Beziehung nicht zu ängstlich, und so ist in dem zitierten Satz der Ton wohl auf das „in ecclesia" zu legen, so daß nur der Fortfall des öffentlichen Bußritus in der Kirche verlangt wird. Theodulf trägt nicht einmal Bedenken, geheime Unzuchtsünder, denen er eine siebenjährige Buße auflegt, ein Jahr von der Kommunion und vom Opfer auszuschließen, selbst am Ostertage.[4]) So strenge scheint man freilich nicht überall verfahren zu sein. Aus der früher herangezogenen Klage des Jonas von Orleans[5]) dürfen wir wohl entnehmen, daß bei geheimen Vergehen die Rekonziliation meistens gleich nach der Beicht erteilt worden sein wird.[6]) Im übrigen ging das Streben der Bußreform dahin, im Gegensatz zu dem allzu mechanisch gehandhabten Bußbüchersystem die nähere Bestimmung der Buße wieder mehr in das Ermessen des Bischofs zu stellen, wobei die canones eigentlich nur die Bedeutung von Richtlinien

[1]) Can. 10, Mon. Germ. Leg. I, 414.

[2]) De cleric. institut. 2, 30, ML 107, 343.

[3]) Capitul. c. 44 ML 119, 724.

[4]) . . . et anno non communicet, nec ad ipsum diem Paschae, nec offerat. Bei unbußfertigem Verharren in der Sünde soll sogar die öffentliche Buße angewandt werden. A. a. O., ML 105, 215.

[5]) Oben 95 f.

[6]) Näheres über die Rekonziliation folgt später.

behielten.[1]) Galt dies schon für die öffentliche Buße, so natürlich erst recht für die geheime, so daß der Beichtvater im weitesten Umfang bei der Festsetzung der Genugtuung die verschiedensten Umstände und individuellen Bedürfnisse des Pönitenten berücksichtigen konnte. Nicht zuletzt boten die Redemptionen ein bequemes und sicher viel angewandtes Mittel, dem geheimen Sünder peinliche Bußformen zu ersparen.[2])

---

[1]) Vgl. Halitgar, a. a. O. Praefatio, ML 105, 657: Mensuram autem temporis in agenda paenitentia idcirco non satis attente praefigunt canones pro unoquoque crimine, sed magis in arbitrio antistitis relinquendum statuunt . . . Exstant tamen pro quibusdam culpis modi paenitentiae, iuxta quod ceterae perpendendae sunt culpae.

[2]) Näheres über die Geheimhaltung der gebeichteten Sünden und die Ausbildung des Beichtsiegels in unserer Periode bringt Kurtscheid, Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung, 38 ff.

VI. Der Ritus der Privatbuße.

Bis gegen Ende des 8. Jahrhunderts haben wir keine Nachricht darüber, unter welchen Formen die Privatbuße im einzelnen vor sich ging. Wir hören, daß die Sünder ihre Verfehlungen beichten mußten, daß die Priester die Pflicht hatten, sie durch Mahnen, Lehren, Fürbitten, vor allem aber durch Auflegung einer angemessenen Buße zu „heilen" und ihnen schließlich nach ganz oder teilweise verrichteter Buße die Rekonziliation zu erteilen. Näheres über die Gestaltung des Bußvorganges erfahren wir erst seit der genannten Zeit, wo man begann, den Bußbüchern eine instructio oder einen „ordo paenitentiae" beizugeben, der den Ritus der Buße in derselben Weise regelte, wie es bei andern kirchlichen Funktionen durch die entsprechenden „ordines" geschah. Selbstverständlich sind diese Anweisungen nicht das rein zufällige Produkt der Verfasser der Bußbücher, sondern im allgemeinen der Niederschlag der schon bestehenden Praxis, so daß wir die in ihnen bezeugte Übung noch weiter zurückdatieren dürfen. Wie die Praxis, ehe sie durch ein Gesetz normiert wird, sich erst allmählich herausbildet und naturgemäß in den verschiedenen Gegenden verschiedene Formen annimmt, so weisen auch die einzelnen Instruktionen für das Bußverfahren mannigfache Verschiedenheiten auf, obschon sie im wesentlichen auf dasselbe hinauskommen.

Einer der ältesten uns erhaltenen Ordines dürfte die dem Paenitentiale Floriacense und dem Sangallense simplex[1]) vorausgeschickte Instruktion sein. Als typisch sei sie wörtlich nach dem Abdruck bei Schmitz[2]) wiedergegeben:

In Christi nomine. Incipiunt ordo ad dandam poenitentiam secundum seniorum patrum traditionem, qualiter confessiones uniuscuiusque sacerdos suscipi debeat.

---

[1]) S. oben 88.

[2]) II, 340.

Oportet eum exhortari verbum salutis et dare illi rationem, qualiter diabolus per superbiam suam de angelicam cecidit dignitatem et postea hominem expulit de paradiso, et proinde Christus ad salutem humanam per uterum virginis in mundum venit atque post resurrectionem et diabolum vicit et mundum de peccato redemit, et postea per apostolos baptismi gratiam tradidit, per quod hominem levaret de peccato, et qui peccasset, si paenitentiam non agebat, in infernum mitteretur perpetuo cruciandum; et qui sacerdotibus dabit confessionem post crimina perpetrata, aeterna consequeretur praemia, vel qualiter in finem seculi venturus est iudicare vivos et mortuos et reddere unicuique secundum opera sua.

Interrogatur ei, si credit resurrectionem vel ista omnia, quod dictum est ei, vel si habeat fidem confessionis, per iudicium sacerdotis veniam consequi apud Dominum. Quodsi omnia confitetur et non dubitat, vitam esse iustis in paradiso beatam post mortem, et quod peccatoribus gehenna ignis praeparatur ei, interrogatur ei, quod egit, unde timet. Et ille, cum suam integram dederit confessionem, tunc cum ipso prosternat se ipse sacerdos ante altare, et confitentes recitent psalmos cum gemitu et si fieri potest cum fletu et ambo pariter prostrati dicant capitulum: Convertere Domine et: Adiutorium nostrum in nomine Domini. Et postea incipiat: Domine ne in ira tua, I et II, et: Miserere mei Deus usque: dele iniquitatem meam, et: Benedic anima mea Dominium I usque: Renovabitur sicut aquila iuventus tua, et postea capitulum: Ne memineris iniquitates nostras, et postea surgant pariter . . . denuo si credit pro ipsa confessione veniam, si egerit poenitentiam et si vult in verbis praemittere (promittere), ut in hoc, quod iudicatum fuerit interim, quantum potuerit, debeat custodire, aut qualiter postea abstinere debeat, si est infirmus aut si non est, et si ad omnia responsum dederit.

Postea si causas criminales habet, aut presbyter aut diaconus super caput eius collectas dicant, et postea prostrati in terra Domino Deo coeli commendetur, et dicant capitulum: Confirma hoc Deus. Et sic postea pertractetur iuxta culpam et devotionem aut pro possibilitate indicetur ei quod tempus definitum habeat vel observare debeat et

dicetur ei capitulum: Dominus custodiat te ab omni malo, et relinques eum.

Nach diesem Ordo vollzieht sich also das Bußverfahren in folgenden Stufen: 1. Der Priester belehrt den Pönitenten über die wichtigsten Glaubenswahrheiten und führt ihm damit die Motive zur Buße vor; 2. der Pönitent beichtet seine Sünden; 3. beide zusammen verrichten längere Bußgebete, und der Pönitent verspricht Besserung und Genugtuung; 4. dieser erhält, wenn es sich um causae criminales handelt, die Rekonziliation; in jedem Falle gibt ihm der Priester 5. das Maß der Buße an und entläßt ihn mit einem Gebet. Beachtenswert ist die Weisung bezüglich der Rekonziliation.[1]) Sie wird gleich im Anschluß an die Beicht erteilt. Wenn keine schweren Verfehlungen vorliegen, fällt sie weg. Es liegt hier eine positive Bestätigung unserer früher, bei der Erörterung des keltischen Bußwesens,[2]) geäußerten Vermutung vor.

Beschreibt der mitgeteilte Ordo den äußeren Bußvorgang, so legt eine den verschiedensten Bußbüchern, u. a. auch dem Ps.-Romanum (6. Buch Halitgars) vorausgeschickte Instructio, beginnend mit „Quotiescunque Christiani",[3]) besonders Gewicht auf die moralische Haltung des Beichtvaters. Sie verlangt, daß er dem Pönitenten nicht bloß die Buße auferlegt, sondern sich auch persönlich an seiner Buße beteiligt, durch Gebet und Tränen, vor allem aber, indem er eine Zeitlang mit ihm fastet — unam aut duas septimanas aut quantum possumus —, damit er nicht den Pharisäern gleiche, die den Leuten schwere Lasten aufluden, selber aber nicht mit dem Finger daran rührten. Wenn

---

[1]) Daß diese mit dem Satze „presbyter aut diaconus super caput eius collectas dicant" gemeint ist, kann nicht bezweifelt werden. Die manus impositio ist nach wie vor die Form, unter der sich die Rekonziliation vollzieht. Der gleich zu besprechende Ordo im 6. Buche Halitgars bringt z. B. eine Oration unter dem Titel „Oratio manus impositionis" (S. Schmitz II, 293), mit der sichtlich dasselbe gemeint ist wie unter der „collecta super caput paenitentis". — Die Tatsache, daß neben dem Presbyter auch der Diakon als Vollzieher der Rekonziliation erscheint, wird im letzten Abschnitt erörtert werden.

[2]) Oben 33 f.

[3]) S. Schmitz II, 290 ff.; Wasserschleben 360 ff. Nach der Zusammenstellung von Schmitz II, 199 findet die Instruktio sich noch in dem Paenitentiale Sangallense tripatitum, in dem Merseburgense, in dem Cod. Düsseldorpiense, in dem Paenit. Pseudo-Bedae, dem Casinense, dem Cod. San-Cruciens und dem Paenit. Vallicellanum I.

jemand zur Beichte kommt, soll der Priester sich zuerst in seine Kammer zu einem Gebete zurückziehen, für das eine Form mitgeteilt wird. Für die Entgegennahme der Beicht erhält er die praktische Weisung, jedesmal, wenn er dem Sünder einen Rat gibt, ihm auch sofort die Buße, d. i. das Maß des Fastens, zu bestimmen, damit er es nicht vergißt und den Pönitenten nicht noch einmal fragen muß, was diesem lästig fallen und ihn verführen könnte, die Sünde jetzt aus Scham zu verschweigen. Im übrigen soll dem Sünder auch nicht das Pänitentiale selbst in die Hand gegeben werden, weil dieses nur für die Priester bestimmt ist. Im zweiten Teil schärft die Instruktion zunächst ein, jeden wahrhaft bußfertigen Menschen sofort „anzunehmen", um dann nähere Bestimmungen über das Bußfasten und die Redemptionen zu geben.[1]) Unter der Überschrift „Ratio ad dandam paenitentiam" folgt dann die Angabe der zu betenden Psalmen und Orationen, ferner unter einem besonderen Titel die „Oratio manus impositionis" und schließlich noch die Gebete (Ps. 50 und drei Orationen) für die „Reconciliatio paenitentis feria V in coena Domini".[2]) Eine kurze, sich in den Rahmen der beiden mitgeteilten Anweisungen leicht einfügende Belehrung bringt das Capitulare II Theodulfi (ML 105, 219): Qui autem confitetur, flectat genua cum sacerdote coram Deo et tunc confiteatur quidquid a iuventute recordari potest ex omnibus modis, quae gessit. Dabei soll der Priester den Beichtenden durch Fragen, die er im Anschluß an das Pönitentiale stellt, unterstützen, sich aber in acht nehmen, daß er ihn nicht etwa auf bisher ihm unbekannte Frevel aufmerksam macht und ihm dadurch womöglich Anlaß zu neuen Sünden gibt. Wenn die Beicht beendet ist, soll der Sünder das Symbolum sagen, seinen Beleidigern verzeihen und Besserung geloben. Dann soll der Priester nach Größe und Art der Schuld die Bußzeit bestimmen, über ihn die sieben Bußpsalmen mit den Ora-

[1]) Wie sehr die Redemptionen in Übung gewesen sein müssen, dafür ist bezeichnend der Satz: Qui vero potest ieiunare, quod impositum est ei, noli prohibere eum, sed permitte. Magis enim laudandi sunt hi, qui celeriter debitum pondus persolvere festinant, quia ieiunium debitum est. Die Priester müssen danach gewarnt werden, den Pönitenten, die an sich fasten wollen, die Redemptionen geradezu aufzudrängen.

[2]) S. Schmitz II, 290 ff.; Wasserschleben 360 ff.

tionen, quae sunt in sacramentario, beten „et absolvat eum in pace".[1])

In anderen Ordines sind die einzelnen Bestandteile noch weiter ausgeführt; z. B. die Instruktionen über die Sünde und die Mittel der Bekehrung sind erweitert, die Zahl der Gebete vermehrt, vielfach wird auch ein Frageschema gebracht, und zwar so, daß sich die Fragen nicht nur erstrecken auf den Glauben und die reuige Gesinnung des Pönitenten (so z. B. im Paenitentiale Vallicellanum II, Wasserschleben 551 f.), sondern auch auf die von ihm begangenen Sünden (Pseudo-Beda, Wasserschleben 253 ff.). Wie die Pönitentialien selber durch Kompilationen und Erweiterungen immer umfangreicher und dadurch zum Teil praktisch unbrauchbar wurden, so ging es auch mit den ordines ad dandam paenitentiam. Allmählich erscheinen sie auch selbständig, ohne Verbindung mit einem Pönitentiale, als Bestandteile der allgemeinen liturgischen Bücher. Morinus (im Anhang seines berühmten Werkes) und Martène[2]) haben eine Reihe solcher Bußordines abgedruckt, auch Schmiß teilt in seinen beiden Büchern einige mit. Sie betreffen zwar nicht nur die private, sondern auch die öffentliche Buße, vorwiegend jedoch die erstere. Ihre Entstehungszeit im einzelnen anzugeben ist schwer. Als feststehend dürfte aber heute gelten, daß sie nicht in die Zeit vor dem 9. Jahrhundert zu verlegen sind. Frühere Datierungen, wie sie Schmiß teilweise vertritt, haben sich als unhaltbar erwiesen oder entbehren doch der stichhaltigen Begründung.[3]) Im übrigen ist die etwas frühere

[1]) Das „absolvere" hat hier offenbar dieselbe Bedeutung wie das „relingues eum" am Schluß des vorhin zitierten Ordo aus dem Paenitentiale Floriacense. Schon Morinus (l. 8 c. 11 p. 544) macht darauf aufmerksam, daß absolvere in der karolingischen Zeit soviel heißt wie „aliquem a se dimittere". — Beachten wir übrigens, daß sowohl das Pänitentiale wie das Sakramentarium im Gebrauch sind.

[2]) De antiquis ecclesiae ritibus I, Antverpiae 1763, 275 ff.

[3]) Schmiß legt besonderes Gewicht auf den Ordo Romanus in dem „Caeremoniale antiquum sive ordo Romanus et Rituale" der Handschrift Vallicell. D. 5, der „zweifellos auf den Ausgang des 8. Jahrhunderts zurückreiche" (I, 64; 85 ff.; II, 35). Tatsächlich fällt, wie Andrieu (Revue des sciences religieuses V (1925), 642 ff.) nachgewiesen hat, die Komposition des Ordo Romanus antiquus ungefähr in die Zeit von 950, da der Kompilator bereits aus Ps.-Alkuins Liber de divinis officiis geschöpft hat. Um dieselbe Zeit etwa ist auch das Sacramentarium Fuldense entstanden (herausgegeben von Richter-Schönfelder [Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese

oder spätere Datierung für den Zweck unserer Untersuchung von keinem Belang, da wesentliche Fragen der Bußentwicklung davon nicht berührt werden.

Erwähnt seien noch die Beichtformeln, die sich in vielen Ordines finden und vielfach in einer speziellen Aufzählung aller möglichen Sünden bestehen. Die Formeln sind nicht etwa so aufzufassen, als ob das ganze Sündenbekenntnis sich in dem Hersagen oder Ablesen eines solchen Schemas erschöpft hätte. Wie wir schon hörten, wird ja vom Pönitenten ein ausdrückliches Bekenntnis der wirklich von ihm begangenen Sünden verlangt; der Priester soll ihn durch Fragen dabei unterstützen. Ein solches Frageschema ist mitunter ebenfalls in den Ordo aufgenommen;[1]) es wird für den Beichtvater ein Ersatz für die allmählich aus der Praxis verschwindenden Bußbücher. Die in Rede stehenden Beichtformeln sind mit ihm nicht zu verwechseln. Sie sind erst am Schluß der eigentlichen Beicht anzuwenden und waren ursprünglich wohl nur eine allgemeine Zusammenfassung und Ergänzung der speziellen Beicht und Bitte um Vergebung.[2]) Wohl um daraus ein mög-

---

Fulda], Fulda 1912, abgedruckt auch bei Schmitz II, 57 ff.); die Behauptung, daß der in dem Sakramentar enthaltene Bußordo der Merovingerzeit angehöre (Schmitz II, 36), kann nicht bewiesen werden. Die Wendung „Credis, quia . . . resurgere habes" statt „credis, . . . quod debes resurgere" (s. ebd. 55) reicht zum Beweis nicht aus. Um das Jahr 900 ist ferner das „Pontificale von Poitiers" (Bibliothèque de l'Arsenal n. 227) entstanden, das einen im großen und ganzen dem Fuldaer ähnlichen Bußordo bringt, nur daß es verschiedentlich noch Beicht- und Instruktionsformeln eingeschoben hat. (S. Wilmart, Notice du „Pontifical de Poitiers" im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924), 48 ff. und 56).

[1]) Abgesehen von dem erwähnten Ordo im Poenitentiale Pseudo-Bedae (oben 106), bringt Schmitz I, 745 ff. eine Reihe von Beispielen dafür. Bei einem Teil wird nach den einzelnen Fragen sofort der entsprechende Bußsatz angegeben. Vgl. Pseudo-Beda (Wasserschleben 253): Tunc fac eum confiteri omnia peccata sua ita dicendo: 1. Fecisti homicidium aut casu aut nolens aut pro vindicta parentum aut iubente domino tuo aut in publico bello vel facere voluisti et non potuisti? V annos aut III vel XL dies; similiter, si servum occiderit, II paeniteat. 2. Fecisti periurium pro cupiditate saeculi aut coactus vel pro necessitate vel pro vita parentum aut nesciens, aut si alios in periurium induxisti scienter? VIII vel III vel XL dies. In dieser Weise werden 35 Fragenummern aneinandergereiht.

[2]) Ganz kurz heißt es bei Pseudo-Beda unmittelbar nach der 35. Frage: Et ad ultimum dicendum est confitenti: multa sunt peccata mea in verbis, in factis, in cogitationibus (Wasserschleben 255). Etwas ausführlicher in dem Fuldaer Sakramentar (Richter-Schönfelder n. 345, p. 42): . . . confiteatur omnia peccata sua, quae recordari potest. Quo facto . . . dicat his verbis: Multa quidem et innumerabilia sunt

lichst ausdrucksvolles Reuegebet zu gestalten, wurde dann die Schwere und die große Zahl der Sünden in überschwänglicher Weise betont, so daß der Büßer sich schließlich aller nur denkbaren Sünden schuldig bekannte.[1]) Von hier aus ist es nur ein weiterer Schritt, die Sünden zu spezialisieren und einzeln aufzuzählen, und so sind dann in verschiedene Ordines solche mehr oder weniger ausführliche Beichtformeln eingefügt, und zwar teils in lateinischer, teils, da sie für den praktischen Gebrauch der Gläubigen bestimmt sind, in der Volkssprache.[2]) Jedenfalls haben die Formeln zunächst als Reuegebete in der privaten Frömmigkeit außerhalb der kirchlichen Buße gedient. Alcuin führt eine ganz ähnliche und ebenso ausführliche „Confessio peccatorum" mitten in einer Reihe von Gebetsformularen auf,[3]) und auch das Allgemeinbekenntnis am Anfang der Messe erscheint mitunter zu einem Spezial-

---

alia peccata mea, quae recordari nequeo in factis, in dictis, in cogitationibus. Pro quibus omnibus misera mens mea conpungitur et acri interdum paenitentia cruciatur. Ideoque consilium immo iudicium tuum, qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem ordinatus es hominem, supplex deprecor et, ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas, humiliter imploro.

[1]) So ein zweiter Beichtordo, der sich in dem Fuldaer Sakramentar findet (ebd. n. 2376, p. 282): Multa sunt, Domine, peccata mea et omnimodis cogitatione, locutione et actione perditus sum, quoniam in his et in aliis vitiis, quibuscumque humana fragilitas contra Deum et creatorem suum aut cogitando aut loquendo aut operando aut delectando aut concupiscendo peccare potest, in omnibus me peccasse et reum in conspectu Dei super omnes homines esse cognosco et confiteor. Et ideo supplico vos, sancti angeli et omnes sancti Dei, in quorum conspectu haec omnia confessus sum, ut testes mihi sitis in die iudicii contra diabolum hostem et inimicum humani generis haec omnia me confessum fuisse.

[2]) Vgl. Hautkappe, Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles. Münster 1917. H. weist nach, daß die altdeutschen Beichten, die sprachgeschichtlich von großer Bedeutung sind, in der Zusammenstellung der Sünden letzthin auf die Predigten des großen Bischofs Cäsarius von Arles zurückführen. — Als Beispiel für die Weitläufigkeit der Formulare mag die confessio aus dem Codex Vallicell. D. 5 (Schmitz I, 89 f.) dienen, die sich im wesentlichen auch in andern Ordines findet (s. Hautkappe 23): Nach der Einleitung: Confiteor tibi, Domine pater caeli et terrae . . . heißt es weiter: Confiteor etiam, quia peccavi nimis in superbia, inani gloria, in extollentia tam oculorum quam vestium et omnium actuum meorum, in invidia, in odio, in avaritia tam honoris quam pecuniae; in ira, in tristitia, in acedia, in ventris ingluvie, in luxuria sodomitica, in sacrilegiis, in periuriis, in adulteriis, in furtis et rapinis, in omni genere fornicationis, in immunditiis turpissimis, in ebrietatibus . . . und so geht es endlos fort.

[3]) De psalmorum usu 2, 9, ML 101, 498 ff.

bekenntnis erweitert.[1]) Aus dieser allgemeinen Übung des „Bekenntnisses der Sünden vor Gott" wird uns die an sich befremdliche Erscheinung, daß sich an die eigentliche Beicht noch das Hersagen einer so ausführlichen Beichtformel anschließt, erklärlich.[2]) Neben diesem Hauptzweck als Reuegebet konnten die Formeln auch dazu dienen, dem Pönitenten die Gewissenserforschung und das Beichten zu erleichtern oder dem Beichtvater den Fragestoff an die Hand zu geben; in dieser Beziehung waren sie eine Art Musterbeichten oder Beichtspiegel, wie sie in modifizierter Form noch heute in Brauch sind.

Die Ordines geben schließlich auch Anweisung über die Haltung, die Pönitent und Beichtvater bei den einzelnen Akten des Bußverfahrens einzunehmen haben. Naturgemäß wird dabei vor allem auf die aus dem rechten Bußgeist sich von selbst ergebende Verdemütigung des Sünders Gewicht gelegt. Es seien hier die Bestimmungen des Fuldaer Sakramentars mitgeteilt, die sich fast wörtlich auch in andern Ordines finden.[3]) Danach hat der Büßer, wenn er Laie ist, dimisso baculo vor dem Priester zu erscheinen und in jedem Falle, ob Kleriker oder Laie, sich zunächst demütig vor ihm zu verbeugen. Sodann fordert ihn der Priester auf, ihm gegenüber Platz zu nehmen, und richtet nunmehr die uns schon bekannten Fragen nach dem Glauben und der Bußgesinnung an ihn und nimmt die spezielle

[1]) Hautkappe (115) weist auf ein Florenzer Meßbuch des 11. Jahrhundert (Cod. 300 der Bibl. Riccard.) hin, wo es heißt: Confiteor Deo omnipotenti . . . Peccavi nimis in lege Dei, in multa mala cogitatione, suggestione, delectatione, consensu, verbo et opere, superbia, vana gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria, murmuratione, detractione, contentione, simulatione, fornicatione, mendacio, odio, homicidio, periurio, furto, sacrilegio, adulterio, rapina, pollutione mentis et corporis, participando cum excommunicatis et in omnibus vitiis et operibus malis, quibus miser homo pollui et contaminari potest, mea culpa . . .

[2]) Da natürlich die wenigsten Gläubigen die Formel auswendig wissen konnten, las der Pönitent, wenn er dazu imstande war, sie ab oder sprach sie dem Beichtvater Stück für Stück nach. So lautet direkt eine Anweisung in einem von Morinus veröffentlichten Toulouser Beichtordo: Quod si litteras scit, iubeat eum sacerdos hanc confessionem, quae inferius scripta est, intenta mente legere. Si vero non scit litteras, legat illam sacerdos ipse et faciat paenitentem prosequendo repetere, quae a se per singulas distinctiones pronuntiata fuerint (Morinus, Appendix 55; s. Hautkappe 113 f).

[3]) Richter-Schönfelder 42 ff. Vgl. Codex Vallicell. D 5, Schmitz I, 87 ff.; Pseudo-Alcuin, Liber de divinis off. 13, ML 101, 1196 ff.

Beichte entgegen. Ist diese beendet, dann kniet der Pönitent nieder und spricht, die Hände ausgestreckt und den flehentlichen Blick dem Priester zugewandt, die allgemeine Beichtformel: Multa quidem et innumerabilia sunt alia peccata mea etc. Hierauf wirft er sich ganz zur Erde nieder, um mit Weinen und Seufzen seine Reue zu bekunden. Nachdem er sich auf Geheiß des Priesters wieder erhoben hat, nimmt er stehend cum tremore et humilitate dessen Urteil, d. h. die Bußauflage, entgegen. Dann wirft er sich ihm abermals zu Füßen und fleht ihn an, für ihn zu beten, daß Gott ihm die Kraft verleihe, die ihm aufgegebene Buße so treu zu erfüllen, als ob er sie als Mittel des Heils unmittelbar aus dem Munde der göttlichen Majestät empfangen hätte. Nunmehr spricht der Priester von seinem Sedile aus verschiedene fest formulierte Orationen über ihn, in denen wir jedenfalls die Rekonziliationsgebete zu sehen haben.[1]) Damit scheint der eigentliche Akt der Buße beendet zu sein. Die Rubrik besagt weiter, daß Priester und Pönitent sich jetzt erheben und „wenn es sich nach Ort oder Zeit machen läßt, in die Kirche gehen und dort knieend oder auf die Ellbogen gestützt gemeinsam die sieben Bußpsalmen mit den entsprechenden capitula und preces singen". Wir ersehen aus dieser Bemerkung, daß die Beicht nicht in der Kirche stattgefunden hat, sondern in der Privatwohnung. Den Schluß des ganzen Ritus bildet die „Missa post confessionem". Eine solche ist zunächst für den Aschermittwoch vorgesehen; indes auch sonst als Votivmesse in Übung.[2]) Selbstverständlich ist sie nicht ein

[1]) Tunc sacerdos dicat super eum orationes has. Vgl. damit die früher (103) mitgeteilte Rubrik aus dem Paenitentiale Floriacense: Postea, si causas criminales habet, aut presbyter aut diaconus super caput eius collectas dicant.

[2]) So findet sich in dem Fuldaer Sakramentar neben der erwähnten Missa post confessionem am Aschermittwoch noch eine „Missa pro confitentibus peccata sua et paenitentibus" (n. 2333 f., p. 273). Übrigens ist auch die Aschermittwochsmesse als Votivmesse, und nicht als missa de tempore zu werten. Nach dem Fuldaer Sakramentar (n. 361) ist sie, abgesehen von der Epistel und dem Evangelium, gleichlautend mit der „missa votiva communis viventium" (n. 2280 ff., p. 265). Der Codex Vallicell. D 5 bringt ein anderes Formular, das bezeichnenderweise in den Gebeten nur einen einzelnen Büßer im Auge hat (respice propitius famulum tuum N. . . ., Schmitz I, 93). Das sogenannte Sacramentarium Gelasianum dagegen kennt für den Aschermittwoch überhaupt keine missa pro confitentibus; die in ihm für den Tag angesetzte Messe steht ganz außerhalb des Bußrituals.

integrierender Bestandteil des Bußritus, wie denn andere Ordines sie auch nicht erwähnen. Als wirksamste Unterstützung der persönlichen Bußleistung ist das Meßopfer aber schon von Gregor I. empfohlen worden.[1]) Wahrscheinlich wurde die Messe nur im besonderen Auftrag des Pönitenten gehalten.[2])

Nicht immer indes vollzog sich das Bußverfahren, wie es nach der bisherigen Darstellung scheinen könnte, in dieser ununterbrochenen Folge der Einzelakte, sondern es wurde auch in dieser Periode noch mitunter die Rekonziliation zeitlich von der Beichte getrennt. In der Theorie hielt man sogar auch jetzt noch an dem Grundsatz fest, daß die Rekonziliation erst nach der Vollendung der Buße zu erteilen wäre. So findet sich noch bei Benedikt Levita die Bestimmung: Post peractam secundum canonicam institutionem paenitentiam o c c u l t e vel manifeste canonice reconcilietur.[3]) Die altirischen und angelsächsischen Bußbücher hatten, wie wir früher hörten, ein Abweichen von der alten strengen Ordnung insofern autorisiert, als sie die Rekonziliation statt am Ende schon nach Ablauf eines Teils der vorgeschriebenen Bußzeit gestatteten.[4]) Die gleiche Praxis finden wir für ganz schwere Vergehen auch im Zeitalter der karolingischen Reform bezeugt, wenn z. B. Theodulf von Orleans bei einer siebenjährigen Buße die Kommunion nach einem Jahr erlaubt.[5]) Bei der gewöhnlichen Buße in der Fastenzeit war für die Rekonziliation der Gründonnerstag bestimmt, während die Beichte zu Anfang der Fasten stattfinden sollte. So bezeugen es in fast wörtlicher Übereinstimmung die besprochenen Ordines des Fuldaer Sakramentars, des Vallicell. D 5, des Pontificale von Poitiers, Pseudo-Alcuins u. a. Die sehr lehrreiche Anweisung am Anfang des Ordo lautet (nach dem Fuldaer Sakramentar): Praemonere debet omnis sacerdos eos, qui sibi confiteri solent, ut in capite ieiunii concurrere incipant ad renovandam confessionem. Et tunc suscepta secundum prolatam rationem confessione, indicat singulis congruam

[1]) S. Poschmann, A. K. 252.
[2]) Vgl. die Bewertung der Messe als Redemption (oben 54).
[3]) Lib. I. c. 116, Mansi XVII B, 843.
[4]) S. oben 29 A. 1.
[5]) Capitul. II, ML 105, 215 (s. oben 100).

paenitentiam sive observantiam[1]) usque in coenam Domini magnopere intimans illis in presenti, ut tunc ad reconciliandum festinare nullatenus parvi pendant. Si vero interest causa aut itineris aut cuiuslibet occupationis aut ita forte hebes est, ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat, iniungat ei tam quadragesimalem quamque annualem paenitentiam[2]) et reconciliet eum statim. — Also noch im 9. und 10. Jahrhundert wird daran festgehalten, daß die Rekonziliation ordentlicherweise erst nach geleisteter Buße stattfinden soll, auch bei geheimen Sünden.[3])

Allein der Ordo macht dabei doch schon eine sehr bemerkenswerte Einschränkung: aus verschiedenen Gründen, die durchaus nicht sehr schwerwiegend erscheinen — es genügt quaelibet occupatio — kann die Rekonziliation unmittelbar nach der Beicht vorzuziehen sein. Insbesondere soll damit der Gefahr vorgebeugt werden, daß die Pönitenten aus Unwissenheit und Gleichgültigkeit überhaupt ohne Rekonziliation bleiben.[4]) Sehr deutlich spricht das schon ein Dekret aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts aus, c. 31 der sogenannten Statuta S. Bonifacii.[5]) Es heißt hier:

---

[1]) Observantia besagt offenbar inhaltlich dasselbe wie paenitentia, die Beobachtung der für die Buße geltenden Vorschriften. Es ist willkürlich, wenn Schmitz (II, 36) sagt, es sei mit dem Worte die Entscheidung gemeint, „ob die paenitentia als privata oder als publica zu leisten war".

[2]) Unter der „annualis paenitentia" wird jedenfalls die Buße zu verstehen sein, die noch außerhalb der Fastenzeit an bestimmten Wochentagen das Jahr hindurch zu leisten war (vgl. oben 45 f.); die Gründonnerstagsrekonziliation bedeutete also nicht immer das Ende der Buße, wie das bei der Höhe der aus den Pönitentialien bekannten Bußsätze ohne weiteres begreiflich ist.

[3]) Der Grundsatz galt auch für die private Buße außerhalb der Fastenzeit. In einem von Morinus auszugsweise mitgeteilten Pönitential, das er Egbert von York zueignet und das er einer seiner Meinung nach aus dem 11. Jahrhundert stammenden Handschrift entnommen hat, findet sich nach einer langen Unterweisung über Beicht und Bußauflage und nach einigen Gebeten folgende Rubrik: Tunc expleta paenitentia, si homo intelligibilis est, veniat ad sacerdotem, et reconciliet eum. Si vero simplicem vel brutum eum intellexeris, statim reconcilia eum ita diendo: Es folgen zwei Orationen mit der Weisung, wenn die Zeit es gestatte, noch einige andere hinzuzufügen. Morinus, Appendix p. 19.

[4]) Der Ausdruck „ad reconciliandum festinare nullatenus parvi pendant" zeigt, wie sehr noch die Lossprechung hinter Beicht und Bußauflage in dem damaligen Bußbegriff zurücktritt.

[5]) Mansi XII, 386. Die Statuta sind vielfach fälschlich als echt, d. h. als von Bonifatius stammend angesehen worden. So von Binterim, Pragmatische Geschichte der deutschen Konzilien II, Mainz 1836, 137 ff.; ihm folgend Hefele, Conciliengeschichte III, 583. Von andern wurde

Et quia varia necessitate praepedimur canonum statuta de reconciliandis paenitentibus pleniter observare, propterea omnino non dimittatur. Curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem paenitentium singulos data oratione reconciliari. Morientibus vero sine cunctamine communio et reconciliatio praebeatur.[1]) Damit wird das kanonische Gesetz schlechthin für undurchführbar erklärt und jedem Priester zur Pflicht gemacht, die Rekonziliation sofort nach der Beichte zu erteilen. Als Hauptmotiv erscheint auch hier wieder die Erfahrung, daß sonst der Pönitent nur zu leicht geneigt ist, auf die Rekonziliation überhaupt zu verzichten. Wir dürfen wohl annehmen, daß die in den Statuta Bonifacii aufgestellte Regel allmählich mehr oder

---

ihre Echtheit bezweifelt oder wenigstens eine spätere Umarbeitung angenommen, z. B. auch von Schmitz II, 109, obschon er anderswo wieder direkt Bonifatius als ihren Urheber behandelt (vgl. II, 38). Nach den Untersuchungen von Seckel (Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 29 [1904], 308 ff. und 35 [1910], 119 ff.) dürfte es sich aber um eine kleine Kanonensammlung handeln, deren weitaus meisten Bestimmungen wahrscheinlich einer burgundischen Provinzialsynode aus der Zeit von 800—840 entnommen sind. Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II[3], 247 A. 5.

[1]) Die Verordnung bezüglich der Sterbenden besagt, daß den Sterbenden nicht nur die Rekonziliation, sondern sofort auch die Kommunion zu gewähren ist. Bei der gewöhnlichen Buße scheint sich also die Kommunion nicht immer an die Rekonziliation angeschlossen zu haben. Falsch ist es in jedem Falle, wenn Hefele, Conciliengeschichte III, 586 mit Binterim folgert: „Den Beichtenden wurde zwar die Privatlossprechung, aber noch nicht die feierliche Wiederaufnahme, den Sterbenden aber beides zugleich erteilt." Die communio hat mit einer feierlichen Wiederaufnahme nichts zu tun. Ebenso befindet sich Schmitz (II, 38) auf einem falschen Wege, wenn er zur Ergänzung der im Lauf des Jahres sofort nach der Beicht gewährten Rekonziliation die Erneuerung der Beicht am Aschermittwoch und entsprechend eine neue Rekonziliation am Gründonnerstag bezeugt finden will. Er geht aus von den Anfangsworten des Ordo im Fuldaer Sakramentar: Praemonere debet omnis sacerdos eos, qui sibi confiteri solent, ut in capite ieiunii concurrere incipiant. „Die, welche dem Priester zu beichten pflegen", brauchen keineswegs Leute zu sein, die „im Laufe des Jahres" gebeichtet haben, sondern es sind einfach die darunter zu verstehen, die jedes Jahr zu Beginn der Fastenzeit ihm die Beicht abzulegen pflegen. Damit fällt der Schluß auf eine Erneuerung von Beicht und Rekonziliation ohne weiteres in sich zusammen. Erst recht kann keine Rede davon sein, daß die Statuta Bonifacii in dem vorliegenden Kapitel jene angebliche Praxis einer doppelten Beicht und Rekonziliation bestätigten und „verallgemeinerten" (ebd.; vgl. 26 f.). Das Ganze ist eine gekünstelte Konstruktion, getragen von dem Vorurteil, daß es von jeher neben der „kanonischen Rekonziliation" nach Beendigung der Buße eine sakramentale Absolution unmittelbar nach der Beicht gegeben hätte.

weniger überall befolgt worden sein wird, so daß die in den Ordines vorgesehene Trennung von Beicht und Rekonziliation mehr den alten, kanonischen Usus kennzeichnete als das praktische Verfahren bestimmte.

Was den Ritus der erst später erfolgenden Rekonziliation angeht, so vollzieht er sich naturgemäß in derselben Weise, wie wenn er unmittelbar nach der Beicht vorgenommen wird, d. h. er besteht in Gebeten, die vom Priester „super caput paenitentis" gesprochen werden. Das Gelasianum bringt für den Gründonnerstag nach dem für die Rekonziliation der öffentlichen Büßer bestimmten Ordo noch eine zweite Reihe von vier Gebeten mit der Überschrift „Item ad reconciliandum paenitentem", die vielleicht als Rekonziliationsgebete für die private Buße anzusehen sind.[1]) Das Fuldaer Sakramentar bietet ebenfalls ein eigenes Schema für die „Reconciliatio poenitentis in coena Domini", aber in erweiterter Form. Es beginnt mit dem Psalm Miserere, an den sich das Kyrie eleison, das Paternoster, Kapitel, preces und einige Versikel anschließen. Dann folgen acht Orationen, von denen die erste Gottes Gnade auf den Priester zur erfolgreichen Ausübung seines Amtes herabruft, die folgenden Verzeihung und Heilung für den Sünder erflehen.[2]) Mit der Überschrift „Sequitur officium" wird schließlich noch ein Meßformular mit mehreren Orationen angefügt, welches endet mit einer „Oratio super paenitentes, postquam communicaverunt".[3]) Die Messe entspricht in ihrem Inhalt durchaus der Messe für die Büßer am Aschermittwoch[4]) und hat ebenso wie diese nur den Charakter einer für einen einzelnen Pönitenten dargebrachten Votivmesse. Mit der liturgischen Feier des Gründonnerstags hat sie nichts zu tun. — Besondere Gebete sind in den Ordines vorgesehen für die „Reconciliatio

---

[1]) Ed. Wilson, Oxford 1894 p. 65.

[2]) Nr. 653 ff., p. 76 ff.

[3]) Nr. 661 ff., p. 78 f.

[4]) Zum Teil deckt sie sich mit der „Missa post confessionem", wie sie der Ordo des Codex Vallicell. D 5 für den Aschermittwoch hat (Schmitz I, 93). Der in der Sammlung Halitgars nach dem Codex Hamilton 290 zwischen dem 2. und 3. Buche stehende Ordo hat überhaupt nur ein Formular für die Messe post confessionem („missa, quam sacerdos pro sibi confesso canere debet") und post reconciliationem. S. Schmitz II, 273 f., (die Rubriken vor und nach dem Formular).

paenitentis ad mortem". Das Gelasianum z. B. bringt unter dieser Rubrik vier längere Orationen (p. 66); drei davon treffen wir unter derselben Überschrift in dem Fuldaer Sakramentar, und zwar in dem „Ordo ad visitandum et unguendum infirmum", wo die Rekonziliation auf die in einem sehr umständlichen Ritus sich vollziehende letzte Ölung folgt.[1]) Inhaltlich besteht zwischen diesen und den gewöhnlichen Rekonzilationsgebeten kein wesentlicher Unterschied, nur daß das Motiv des nahen Todes in den ersteren durchklingt.

Auf andere Ordines soll nicht eingegangen werden, weil sie bei allen Abweichungen im einzelnen in der Hauptsache übereinstimmen und unsere Untersuchung nicht von liturgischem, sondern von dogmengeschichtlichem Interesse geleitet wird. Abschließend sei noch einmal ausdrücklich festgestellt, daß eine feste Form für die Absolution noch nicht bekannt ist, und daß die verschiedensten, auch bei andern Gelegenheiten außerhalb des kirchlichen Bußverfahrens verwendeten Gebete als Rekonziliationsritus dienen können.

---

[1]) Nr. 2443 ff., p. 296 f.

VII. Der Ritus der öffentlichen Buße.

Das früheste Zeugnis für den öffentlichen Bußritus in dieser Periode dürfte der „Ordo agentibus publicam paenitentiam" des „Sacramentarium Gelasianum" sein. Die älteste Rezension dieses Sakramentars in dem Codex Regin. 316 der vatikanischen Bibliothek geht im wesentlichen zurück auf ältere römische Überlieferung mit Zusätzen aus der gregorianischen oder nachgregorianischen Zeit, enthält daneben aber auch verschiedenes aus gallischen Quellen stammendes Material.[1]) Der Codex Regin. selbst wurde bisher gewöhnlich in das 7. Jahrhundert zurückdatiert. Neuerdings hat aber C. Silva-Tarouca S. J. den sehr bemerkenswerten Nachweis unternommen, daß diese älteste Handschrift des Gelasianum erst ein Jahrhundert später, nicht vor die Mitte des 8. Jahrhunderts anzusetzen ist.[2]) Besteht seine Ansicht zu Recht, dann ist naturgemäß auch das Zeugnis für den

---

[1]) Vgl. Wilson, a. a. O. Introduction LXXIV f.; Duchesne, Origines du culte chrétien [5], Paris 1925, 142 ff. — Näheres über die Entstehung und die Heimat des „Gelasianum" jetzt bei Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche. Münster 1927. Dazu die Miszelle von Baumstark im Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 7 (1927), 130 ff.

[2]) Silva-Tarouca entdeckte in einer Handschrift der St. Galler Stiftsbibliothek (Nr. 349) eine liturgische Unterweisung, in der er den ältesten „Ordo Romanus" erblickt, und die er mit überzeugenden Gründen dem Abt Johannes Archicantor zuschreibt. Dieser wurde nach dem Bericht Bedas (Historia eccles. gentis Anglorum IV 18) von Papst Agatho im Jahre 680 nach England geschickt, um im Kloster Wearmouth die römische Liturgie zu lehren, und hat eine Zusammenstellung seiner liturgischen Lehre hinterlassen. Diese Unterweisung hat nun, wie S.-T. dartut, dem Redaktor der ältesten Handschrift des Gelasianum bereits vorgelegen. Verschiedene angelsächsische Einflüsse, die in ihr aufgezeigt werden, bekunden, daß das Gelasianum von England nach dem Frankenland gekommen ist. Die Frage ist von S.-T. gründlich untersucht in der Abhandlung „Archicantor" di S. Pietro a Roma e l' „Ordo Romanus" da lui composto (Anno 680), erschienen in den Miscellanea de Rossi I (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Série III) Memorie Vol. 1 — Parte I (Roma 1923), 159 bis 219). Ich entnehme diese Angaben dem Bericht von Mohlberg in dem Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924), 178 ff.

neuen Bußritus ein Jahrhundert jünger als bisher angenommen wurde. Die Rubrik lautet folgendermaßen: Suscipis eum IV feria mane in capite Quadragesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et inclaudis usque ad Coenam Domini. Qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae et prostrato eo omni corpore in terra dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum in quinta feria Coenae Domini, sicut ibi continetur.[1]) Entsprechend für den Gründonnerstag: Egreditur paenitens de loco, ubi paenitentiam gessit, et in gremio praesentatur ecclesiae . . .[2]) Den gleichen Ritus finden wir fast wörtlich in den verschiedensten Ordines der Folgezeit bezeugt: so in dem Fuldaer Sacramentar,[3]) in dem von Morinus mitgeteilten sogenannten Paenitentiale Egberti,[4]) in dem ebenfalls von Morinus veröffentlichten Toulouser Ordo,[5]) in den Ordines des Codex Vallicell. D. 5[6]) und des Pontificale von Poitiers,[7]) in dem Ordo, der in der interpolierten Rezension der Regula canonicorum Chrodegangs Aufnahme gefunden hat,[8]) u. ö. Die so bezeugte weite Verbreitung des Ritus legt den Schluß nahe, daß sich die Bestimmung des Gelasianum überall durchgesetzt haben wird.[9])

---

[1]) Ed. Wilson p. 15.

[2]) Ebd. 63.

[3]) A. a. O.

[4]) Bei Morinus, Appendix p. 19; vgl. oben 112 A. 3.

[5]) Ebd. p. 59; hier heißt es mit einer noch näheren Anweisung: Hac oratione completa recludatur paenitens in loco secreto usque in Coenam Domini deputato sibi idoneo teste, qui sollicite inspiciat instantiam devotionis eius, macerationem corporis et super omnia desiderium emendandae vitae suae.

[6]) Schmiß I, 93 f. In dem Aschermittwochsritus ist hier allerdings nur von der Ausweisung des Büßers aus der Kirche die Rede, nachdem er mit Asche bestreut worden ist und das Bußkleid empfangen hat. Für den Gründonnerstag aber begegnet uns wieder die Rubrik: Tunc egredietur paenitens de loco, ubi paenitentiam gessit.

[7]) A. a. O., vgl. oben 106 A. 3.

[8]) Cap. 30, Mansi XIV, 335 f. — Diese Rezension, welche die ursprüngliche Regel erweitert durch Aufnahme von Sätzen aus der Institutio canonicorum von 816, der Pariser Synode von 829, den Capitula Herardi Turonensis von 858 u. a., ist wahrscheinlich um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts entstanden. S. Werminghoff, Neues Archiv 27 (1902) 648.

[9]) Die beiden andern römischen Sakramentarien, das Leonianum wie das Gregorianum, bringen auffallenderweise über den Bußritus gar nichts. Man könnte sich daraufhin fragen, ob das Gelasianum in diesem Punkte nicht mehr nach Gallien als nach Rom wiese. Duchesne (Origines du culte chrétien [5], Paris 1925, 458 A. 5) hält allerdings eine solche Vermutung für ausgeschlossen durch den Stil der Gebete

Das Neue in dem Ritus im Vergleich zur altkirchlichen Bußform bestand vor allem darin, daß der Pönitent am Aschermittwoch eingeschlossen wurde und bis zur Rekonziliation am Gründonnerstag im Gewahrsam blieb. Damit fiel von selbst die frühere Übung weg, den Büßern während der ganzen Bußzeit beim Gemeindegottesdienst unter Gebet die Handauflegung zu erteilen.[1]) Der kirchliche Bußritus beschränkte sich nunmehr auf die Annahme zur Buße und auf die Rekonziliation.

Was die uns zunächst befremdende Praxis betrifft, den Büßer einzuschließen, so ist sie, wenn sie auch im altkirchlichen Verfahren unbekannt war, naturgemäß doch nicht das Produkt einer zufälligen, willkürlichen Verordnung, sondern, wie sich unschwer erkennen läßt, allmählich aus den seelsorglich-disziplinären Bedürfnissen herausgewachsen. Die alte kanonische Buße hatte sich im Lauf der Zeit immer mehr als undurchführbar erwiesen. Seit dem 5. Jahrhundert wurde sie in weitestem Umfang ersetzt durch die conversio und wahrscheinlich nur noch verlangt für öffentliche, ärgerniserregende Frevel.[2]) Aber auch die öffentlichen Sünder waren kaum noch zu ihrer Übernahme zu bewegen. Deswegen gestattete die Kirche zunächst, daß vornehme

---

sowie durch die Erwähnung des Mittwochs in capite Quadragesimae, der zur Zeit der Entstehung des Gelasianum noch charakteristisch für den römischen Usus gewesen wäre. — Was den Aschermittwoch angeht, so war ursprünglich caput Quadragesimae der sechste Sonntag vor Ostern. Der vorhergehende Mittwoch sowie der auf ihn folgende Freitag waren zunächst nur Stationstage mit Halbfasten gewesen, die der Vorbereitung auf die eigentliche Fastenzeit dienen sollten. Im Lauf des 5. Jahrhunderts waren sie zu eigentlichen Fasttagen gemacht worden. Die beiden andern Tage dieser Woche, der Donnerstag und Sonnabend, blieben bis ums Jahr 700 ohne Liturgie und galten dementsprechend auch nicht als Fasttage. In dem Gelasianum wird der Aschermittwoch zum ersten Mal als caput Quadragesimae bezeichnet. Aber die alte Zählung hielt sich verschiedentlich noch weiter. Für Gallien bezeichnet z. B. noch Theodulf von Orleans den ersten Fastensonntag als „initium Quadragesimae" (Capitulare I c. 36, ML 105, 203; Capitulare II, ebd. 218). Im Gelasianum erinnert noch an den alten Usus die Sekret für den Aschermittwoch, die von dem „venturum exordium venerabilis sacramenti" spricht (Wilson p. 16), während im Gregorianum bezeichnenderweise das „venturum" weggefallen ist. Unter den Schriftstellern gebraucht Amalarius von Metz als erster für den Aschermittwoch die Bezeichnung caput ieiunii (De eccl. offic. 1, 7 ML 105, 1003). S. Callewaert, Revue Bénédict. 36 (1924), 220 A. 2; Casel, Jahrb. f. Liturgiew. 6 (1926), 346 in dem Bericht über Assche, „Caput Quadragesimae" en „Caput ieiunii" (Tijdschr. v. L. 7 (1926), 1—12).

[1]) Vgl. Poschmann, A. K. I, 16 ff., 22 f., 110.

[2]) S. Poschmann, ebd. 140 f., 290 f.

Personen, denen die Bloßstellung im öffentlichen Bußritus besonders peinlich war, zur Ableistung der Buße in ein Kloster verwiesen wurden, wo der Abt ihre Bußleistung kontrollierte. Die höheren Kleriker, für die die öffentliche Buße überhaupt nicht in Frage kam, hatten von jeher die Buße in dieser Weise geübt. Das erste Beispiel für die Verweisung von Laienbüßern in ein Kloster findet sich in can. 6 der Synode von Narbonne (589);[1]) Gregor I. übt dies Verfahren als etwas Selbstverständliches.[2]) Eine solche Klosterbuße ist freilich nicht als öffentliche Kirchenbuße zu bewerten, sondern eher mit der conversio auf eine Stufe zu stellen; im übrigen aber entspricht sie dem späteren Brauch, den Pönitenten die Buße in einem Gewahrsam unter Kontrolle leisten zu lassen. Zu beachten ist, daß die Klosterbuße seit dem 6. Jahrhundert dem Sünder nicht nur freigestellt oder empfohlen, sondern einfachhin als Strafe über ihn verhängt wird, so daß wir es mit einer Zwangsbuße zu tun haben. Das trifft zunächst zu für die Buße der Geistlichen. Hinschius führt dafür eine Reihe von Belegen aus der römischen, fränkischen und westgotischen Kirche an.[3]) Statt der Klosterhaft wird mitunter auch die Kerkerstrafe verhängt.[4]) Auch gegen Laien wurde die Zwangsbuße angewandt, obschon uns Beispiele dafür nicht so häufig begegnen. So bestimmt Gregor I. an der schon erwähnten Stelle Registr. 3, 27 gegen den „vir clarissimus Bonifatius": in monasterium, ubi paenitentiam agere debeat, r e t r u d a t u r. Gegen idolorum cultores vel aruspices atque sortilegos fällt er die Sentenz: si quidem servi sunt, eos verberibus cruciatibusque . . . castigare; si vero sunt liberi, inclusione digna districtaque in paenitentiam dirigendi, ut . . . cruciatus saltem corporis eos ad desideratam mentis valeat reducere sanitatem.[5]) Die zur Buße verordnete Einschließung eines Freien dient also demselben

[1]) Mansi IX, 1016.

[2]) Registr. 3, 27, ML 77, 625; Registr. 1, 18; 1, 44, ebd. 463 u. 505.

[3]) System des katholischen Kirchenrechts IV, Berlin 1888, 816 A. 5—7. Vgl. die Ausdrücke: „in monasterio retrudere, in paenitentiam in monasterio dare, deputare, redigere, in monasterio ad agendam paenitentiam mittere, monasterii poenam excipere u. a.

[4]) So das von Bonifatius geleitete Concilium Germanicum (743) can. 6 (Mansi XII, 367): Quisquis servorum Dei vel ancillarum Christi in crimen fornicationis lapsus fuerit, in carcere paenitentiam faciat in pane et aqua.

[5]) Registr. 9, 65 ML 77, 1002.

Zweck wie die körperliche Züchtigung eines Sklaven. Die 6. Synode von Toledo (638) befiehlt im can. 7,[1]) daß die Pönitenten, die den Bußverpflichtungen nicht nachkommen, ab episcopo . . . comprehensi rursus legibus paenitentiae in monasteriis subdantur inviti, die Synode von Reims (625 oder 630) can. 7[2]) gewährt dem in das Asyl der Kirche geflüchteten und dadurch vom Tode geretteten Verbrecher die Freiheit nicht früher, bis er das Versprechen gibt, für das Verbrechen die von der Kirche ihm auferlegte Buße zu tun. Ein solches Verfahren beruht auf einer Verquickung von Strafrecht und religiöser Buße und kann uns bei der damals herrschenden engen Verbindung zwischen Staat und Kirche nicht befremden. Es war dabei unvermeidlich, daß vielfach die von der Kirche zur Buße verhängten Strafen rein vindikativ wirkten, indem sie die Besserung des Sünders nicht herbeiführten. Aber es ist zu weit gegangen, wenn Hinschius daraus folgert, daß man mit dieser Praxis „den Charakter der Buße völlig geändert hatte", da sich wahre Reue und wahre innere Besserung nicht erzwingen ließen.[3]) So richtig das letztere ist, so kann doch erfahrungsmäßig auch die zunächst widerwillig übernommene Strafe den Frevler allmählich zur Einsicht und Sinnesänderung bringen. Und darauf zielten auch damals die kirchlichen Strafen letzthin immer ab: Die körperliche Strafe sollte, wie es in der zitierten Dekretale Gregors I. heißt, die Schuldigen zur seelischen Genesung führen. Sie hatte in dieser Beziehung dieselbe Bedeutung wie die in solchen Fällen früher ausschließlich und damals auch noch häufig angewandte Exkommunikation, deren letzter Zweck auch immer die Bekehrung des Sünders war.[4]) Ebenso konnte der äußere Zwang dazu beitragen, daß der Sünder die einmal mit

[1]) Mansi X, 664.
[2]) Mansi X, 595.
[3]) A. a. O. IV, 821.
[4]) In dem vorhin angeführten can. 7 der 6. Synode von Toledo gegen die Übertreter der Bußgesetze heißt es zum Schluß: Wenn die Einsperrung der Schuldigen propter aliquem potestatis vigorem difficile fuerit, tunc, sicut priscorum canonum statuerunt decreta, quousque ad dimissum ordinem revertantur, excommunicati habeantur. Erscheint hier die Exkommunikation als das letzte Zwangsmittel beim Versagen der anderen Strafen, so wird umgekehrt bei der Roheit und Verwilderung der Massen die Einsperrung und körperliche Züchtigung sich meisthin als wirksameres Besserungsmittel erwiesen haben als die Exkommunikation. So klagt z. B. zwei Jahrhunderte später die

innerer Zustimmung übernommene Buße beharrlich zu Ende führte und nicht aus Leichtsinn und Schwäche sie alsbald wieder aufgab. Aus diesem Grunde hatte ja auch die alte Kirche stets eine gewisse Kontrolle und damit wenigstens einen moralischen Zwang auf die Büßer ausgeübt.

Mit der öffentlichen Kirchenbuße sind die genannten Zwangsmaßnahmen nicht ohne weiteres in Verbindung zu bringen. Zum Teil waren sie, wie gezeigt, Vindikativstrafen, zum Teil sollten sie den Sünder erst zur Buße bewegen. Auch wenn die Übernahme der Strafe in wirklichem Bußgeist erfolgte, handelte es sich zunächst nur um eine Genugtuung privater Art, mit der sich die Kirche im Ausgang des christlichen Altertums meisthin begnügte, bis der Sünder sich gegen Ende des Lebens der öffentlichen Buße oder doch der conversio unterzog.[1]) Nachdem das Bußbüchersystem Eingang gefunden hatte, dürfte man naturgemäß die kirchliche Privatbuße angewandt und die Strafe der Einschließung nach vorausgegangener Beicht als eigentliche Bußauflage verhängt haben.[2]) Die öffentliche Kirchenbuße war unterdessen, wo nicht ganz abgeschafft, so doch eine seltene, nur für ganz schlimme und ärgerniserregende Fälle angewandte Ausnahme geworden.[3]) Was lag da näher, als auch bei ihr und vor allem bei ihr die auch sonst in weitem Umfang praktizierte Einsperrung des Schuldigen anzuordnen und sie zu einem integrierenden Bestandteil des Bußritus zu machen? Sehr bezeichnend ist, daß sowohl im Gelasianum als auch in den übrigen vorhin herangezogenen Ordines das für die öffentliche Buße geltende Formular singularisch auf einen einzelnen Büßer eingestellt ist und erst spätere Ordines eine Mehrzahl von Büßern im

3. Synode von Tours (813) in can. 41 (Mansi XIV, 89), daß bei vielen incestuosi, parricidae et homicidae nicht nur alle priesterlichen Ermahnungen, sondern auch die Exkommunikation fruchtlos blieben, und daß es deswegen notwendig sei, per saecularis potentiae disciplinam a tam prava consuetudine coerceri, qui per salutifera sacerdotum monita noluerunt revocari. Ebenso die Synode von Mainz (847) can. 28 (Mansi XIV, 911): Ut episcopi incestuosos penitus investigare studeant, omnino decrevimus. Qui si paenitere noluerint, de ecclesia expellantur, donec ad paenitentiam revertantur. Quod si sacerdotum noluerint admonitionibus aurem accomodare volentes in pristinis perdurare criminibus, oportet eos per saecularis potentiae disciplinam a tam prava consuetudine coerceri.

[1]) S. Poschmann, A. K. I, 244 ff., 263 f., 293 f.

[2]) Tatsächlich sieht eine Reihe von Bußbüchern die Klosterhaft für ganz schwere Vergehen vor. S. Schmitz II, 50.

[3]) S. oben 92.

Auge haben.[1]) Es werden also vorab nur ganz wenige Pönitenten der öffentlichen Buße unterworfen worden sein, so daß die zum allgemeinen Gesetz erhobene Inhaftierung der öffentlichen Büßer das Befremdende verliert.

Was den Raum betrifft, in dem die Büßer eingeschlossen wurden, so ist darüber in den Ordines nichts gesagt. Die Rubrik für den Aschermittwoch spricht einfach von inclaudere, die für den Gründonnerstag von dem locus, ubi paenitentiam gessit. Der von Morinus veröffentlichte Toulouser Ordo[2]) hat die Wendung „recludatur in loco secreto". Eine lehrreiche Notiz findet sich in einem Schreiben Gregors II. an Leo den Isaurier.[3]) Der Papst weist den Kaiser hin auf den Unterschied zwischen dem kirchlichen und dem weltlichen Strafverfahren. Wenn jemand gegen den Kaiser gefehlt habe, dann werde sein Haus und sein ganzer Besitz konfisziert, oder er werde gar gehängt oder geköpft oder verbrannt. Pontifices non ita; sed ubi peccarit quis et confessus fuerit, suspendii vel amputationis capitis loco evangelium et crucem eius cervicibus circumponunt eumque tamquam in carcerem in secretaria sacrorumque vasorum aeraria coniciunt, in ecclesiae diaconia et in catechumena ablegant ac visceribus eius ieiunium oculisque vigilias et laudationem ori eius indicunt. Als kirchliche Haftlokale dienten danach Nebenräume des Gotteshauses, vor allem die Sakristei.[4])

---

[1]) Es ist falsch, wenn Schmitz (II, 37) die Singularform lediglich in den Rubriken für die Privatbuße im Gegensatz zu den für die öffentliche Buße geltenden finden will. Der Ordo des Codex Vatic. 4744, auf den er sich beruft, ist wesentlich jüngeren Ursprungs. Das zeigt einmal die erst viel später aufkommende Bezeichnung „paenitentia solemnis", sodann die impositio cinerum nicht nur für die Büßer, sondern auch für den Klerus und die Laien, eine Zeremonie, die nach Duchesne (Origines du culte chretien[5] 459[1]) frühestens im 12. Jahrhundert entstanden sein kann.

[2]) S. oben 117.

[3]) Ep. 2, Mansi XII, 977.

[4]) Die secretaria und die diaconia (*τὰ διακόνια*) bezeichnen dasselbe. Vgl. can. 66 der Synode von Agde (506): secretarium, quod Graeci diaconicon appellant (Mansi VIII, 336). Der Name diaconicon kommt daher, daß die Aufbewahrung der hl. Gefäße, Gewänder und sonstigen gottesdienstlichen Utensilien unter Aufsicht der Diakone stand. Die catechumena waren „die oben in der Kirche herumlaufenden Hallen oder Galerien, in welchen die Frauen dem Gottesdienst beiwohnten". Sowohl die diconia wie die catechumena waren in der Regel geräumig und hatten wieder kleinere Gelasse und Unterabteilungen. S. Kraus, Realencyklopädie I, Freiburg 1882, 575 f.

Es war eine Art „libera custodia" im Sinne des römischen Rechts, mit der sich die Kirche bei der Bestrafung von Geistlichen und Laien in der Regel begnügte; nur in Ausnahmefällen bei besonders schweren Verbrechen erfolgte die Verurteilung zum bürgerlichen Gefängnis, dem ergastulum oder carcer.[1]) Eine solch leichtere und weniger diffamierende Haft in einem dazu passenden Raum in oder bei der Kirche kam nun sicher auch für die öffentlichen Büßer in Frage. Durch besondere Aufsicht — der erwähnte Toulouser Ordo hebt ausdrücklich hervor: deputato sibi idoneo teste[2]) — wurde dafür gesorgt, daß sie die vierzig Tage der Fastenzeit mit Gebet und Bußübungen entsprechend ausfüllten.

Für die karolingische Reform, die auf die Wiederbelebung der öffentlichen Buße das größte Gewicht legte, kam es natürlich vor allem darauf an, die Sünder zur Übernahme derselben zu bewegen. Die günstigste Gelegenheit dazu bot die freiwillige Beicht, indem der Priester dem Pönitenten, wenn er sich schwerer, ärgerniserregender Vergehen angeklagt hatte, die Leistung öffentlicher Buße zur Bedingung der Sündenvergebung machte. Die öffentliche Buße ist ja nur eine Fortsetzung des privaten Bußverfahrens, eine besondere Form der Genugtuung. Demgemäß gilt auch der von uns dargelegte Ritus der Privatbuße bis zur Rekonziliation auch für die öffentliche Buße, wie denn die Ordines meistens die Anweisung für den öffentlichen Buß-

---

[1]) Can. 9 der 2. Synode von Macon (585), Mansi IX, 953, verbietet aufs strengste, daß weltliche Machthaber Bischöfe ergastulis publicis addicant. Ein Beispiel für die Einsperrung in „ergastula" bietet schon Papst Siricius, der sie über konkubinarische Mönche und Nonnen verhängt (Ep. 1 ad Himerium n. 3 u. 6, Mansi III, 657), eine Verordnung, die im 26. der Capitula des Papstes Zacharias an Pippin neu eingeschärft wird (Mansi XII, 333), während can. 6 des Concilium Germanicum (743) in demselben Fall von der Einsperrung „in carcere" spricht (Mansi XII, 367). Can. 6 der 11. Synode von Toledo bedroht mit lebenslänglicher Verurteilung zum ergastulum Bischöfe, die sententia propria Urteile auf Tod oder Verstümmelung fällen. An das eigentliche Gefängnis ist vielleicht auch bei der schon erwähnten Verordnung Gregors I. (Registr. 9, 65, oben 119 A. 5) zu denken. Eine weitergehende Anwendung der Gefängnisstrafe finden wir in den Kapitularien und den karolingischen Reichssynoden, wo mehr das weltliche Strafrecht zur Geltung kommt. S. Hinschius V, 40; 81 f. Näheres über das Gefängniswesen im Dienste der Bußdisziplin, insbesondere über die „custodia libera" bei Kraus, a. a. O., Schmitz II, 45 ff.

[2]) S. oben 117 A. 5.

ritus am Aschermittwoch unmittelbar dem Ritus der Privatbuße anschließen, ohne über die Akte, die dem öffentlichen Verfahren notwendig vorausgegangen sein müssen, etwas zu bemerken. Der Toulouser Ordo trägt direkt die Überschrift: Incipit ordo, qualiter publice vel specialiter agitur modus paenitentiae secundum censuram ecclesiasticam, qui quarta feria quinquagesimae inchoatur,[1]) und nachdem er den Ritus der Beicht und die Rekonziliationsgebete ausführlich angegeben hat, fährt er fort: Si vero causa paenitentis fuerit, ut ab episcopo vel ipso iubente a presbytero a liminibus ecclesiae arceri debeat, adducatur ad ecclesiam ante episcopum vel presbyterum indutus cilicio . . . Nach einer Instruktion und einem Gebet heißt es dann weiter: Hac oratione expleta recludatur paenitens in loco secreto usque in coenam Domini.[2]) Selbstverständlich mußte zur Einleitung des öffentlichen Bußverfahrens das Vergehen, auch wenn es vorher einem andern Priester gebeichtet worden war, dem Bischof und dem Bußtribunal angezeigt werden, was, da ja nur öffentliche Vergehen in Frage kamen, weiter keine Schwierigkeiten machte.

Nicht immer indes fanden sich solch öffentliche Sünder freiwillig in dieser Weise zur Buße ein. Meistens mußten sie wohl mit mehr oder weniger Zwang dazu gebracht werden. Im Zeitalter der karolingischen Reform wurde zu diesem Zweck den Priestern die strenge Pflicht eingeschärft, in ihren Gemeinden eine Art Sittenpolizei zu üben. So verlangt das Capitulare II Theodulfi, daß sie mit Hilfe glaubwürdiger und gottesfürchtiger Laien Nachforschungen über etwaige Fälle von Inzest anstellen und dann die Frevler, wenn es ihnen selbst nicht gelingt, mit Hilfe des Archidiakons oder des Bischofs zur Bekehrung zu bringen suchen.[3]) Ebenso der uns schon bekannte can. 28 der Reichssynode von Mainz (847): ut episcopi incestuosos penitus investigare studeant.[4]) Als nötigenfalls anzuwendende Zwangsmittel nennt die Synode die Exkommunikation, und da auch diese erfahrungsgemäß oft nichts ver-

[1]) Morinus, Appendix p. 55.
[2]) Ebd. 59.
[3]) ML 105, 210.
[4]) S. oben 120 A. 4.

schlage, die Zuhilfenahme der weltlichen Macht. Den gleichen Standpunkt vertreten, wie wir früher hörten, die Reformsynoden von Tours und Chalon vom Jahre 813.[1])

Eine sehr instruktive, ins einzelne gehende Anweisung über die Behandlung der öffentlichen Sünder vor und nach der Übernahme der öffentlichen Buße gibt den Priestern seiner Diözese der mit seiner ganzen Energie sich für die Reform einsetzende Hinkmar von Reims:[2]) Jeder Priester hat, wenn in seiner Gemeinde ein öffentlicher Mord oder Ehebruch oder Meineid oder ein sonstiges criminale peccatum vorgekommen ist, sofort den Täter zu ermahnen, daß er „vor dem Dekan und dessen Mitpresbytern" erscheine. Über das Ergebnis der von diesen vorgenommenen Untersuchung und über ihre Maßnahmen ist den „comministri"[3]) des Bischofs Bericht zu erstatten. Innerhalb von fünfzehn Tagen hat der öffentliche Sünder sich beim Bischof einzustellen und nach dem kanonischen Herkommen die öffentliche Buße mit der Handauflegung zu empfangen. Ist der Bischof längere Zeit abwesend, dann soll genau Jahr und Tag vermerkt werden, wann jemand sich eines öffentlichen Vergehens schuldig gemacht und wann er zur Buße vor den ministri erschienen oder wann er zur Handauflegung durch den Bischof gelangt ist. An jedem Monatsersten sodann sollen sich die Presbyter in der Dekanatskonferenz über die Führung ihrer Pönitenten aussprechen und durch den Stellvertreter (comminister) des Bischofs diesem darüber Bericht erstatten, damit er die notwendige Unterlage für die Festsetzung des Termins der Rekonziliation bekommt. Wenn jemand trotz der Ermahnung des Pfarrgeistlichen, trotz der Bemühung des Dekans und seiner Mitpresbyter und trotz des Eingreifens der bischöflichen comministri sich weigert, innerhalb von fünfzehn Tagen zur Buße zu erscheinen, so ist er bis zur Übernahme der Buße zu exkommunizieren. Presbyter, die dieser Verordnung nicht rechtzeitig nachkommen, werden unter Suspension

---

[1]) S. oben 95.

[2]) Capitula synodica III vom Jahre 856, cap. 1, ML. 125, 793.

[3]) comministris nostris, magistris suis, qui in civitate consistunt. In erster Linie ist dabei wieder an den Archidiakon zu denken. Vgl. Köniǵer, Die Sendgerichte in Deutschland. München 1907, 44 A. 1.

von ihren Verrichtungen solange bei Wasser und Brot exkommuniziert, als Tage verflossen sind seit der Verübung des Frevels bis zu der Zeit, wo er zur Kenntnis des Bischofs oder seiner comministri kommt. Zum Schluß wird noch besonders nachdrücklich eingeschärft, daß keinem reumütigen Sünder die ultima paenitentia vel ultimum viaticum verweigert werden dürfe, und zwar unter Betonung der Pflicht, im Fall der Genesung die kanonische Buße zu leisten und die Rekonziliation in ordine paenitentium zu erbitten und zu erwarten.

Dieselbe Verordnung, wenn auch nicht in so spezialisierter Form, begegnet uns in den Capitula des Erzbischofs Herard von Tours aus dem Jahre 858.[1]) Es wird hier den Presbytern zur Pflicht gemacht, gegen das Verbrechen des Inzestes ohne Ansehen der Person einzuschreiten; et ut tempore opportuno publica crimina ad notitiam episcopi deducantur, maximeque in die magno coenae reconciliandi vel adhuc suspendendi per proprium presbyterum vel per legatum ipsius . . . ad praesentiam episcopi deferantur. Ebenso finden wir das Verfahren bezeugt bei Regino von Prüm:[2]) In capite Quadragesimae haben sich alle Pönitenten, qui publicam suscipiunt aut susceperunt paenitentiam, vor den Türen der Kirche dem Diözesanbischof vorzustellen. Dabei müssen zugegen sein „die Dekane, d. h. die Archipresbyter der Pfarreien", mit Zeugen, d. h. mit den Presbytern der Pönitenten, die ihre Führung sorgfältig zu bewachen haben. Außerdem hat Regino eine Verordnung Hinkmars aus dessen Capitula synodica I vom Jahre 852[3]) in seine Sammlung aufgenommen, die sich gegen Geistliche richtet, welche infolge von Bestechung oder aus familiären Rücksichten die Schuldigen nicht dem Bischof anzeigen oder ihm einen unwürdigen Pönitenten zur Rekonziliation vorführen.[4]) Dieses simonistische Treiben der Presbyter, si pro pretio aut pro familiaritate vel propinquitate paenitentes ante tempus ad re-

[1]) Cap. 14, Hardouin, Acta Concil. V, 451.

[2]) De ecclesiast. disciplinis 1, 241, ML 132, 245.

[3]) Cap. 14. ML 125, 776.

[4]) De eccl. discipl. 1, 212, ML 132, 230.

conciliationem adduxerint et eis pro reconciliatione testimonium dederint, wird ferner gebrandmarkt von Riculf von Soissons († 902).[1]) Eine sehr ausführliche, im wesentlichen mit der Verordnung Hinkmars übereinstimmende Instruktion, qualiter presbyteri erga paenitentes agant, enthält wieder das dem reformeifrigen Bischof Otto von Vercelli († i. J. 961) zugeschriebene Capitulare,[2]) während sein Zeitgenosse Rather von Verona nur bezeugt, daß die öffentlichen Sünden im Gegensatz zu den geheimen vor das Forum des Bischofs zu bringen sind, daß die Rekonziliation am Gründonnerstag stattfindet, und daß die Priester den Pönitenten vor den Bischof zu begleiten haben.[3])

Der Aufspürung und Bestrafung schwerer Vergehen dienten auch die jährlichen Visitationsreisen des Bischofs[4]) und die Sendgerichte, welche nicht nur die Geistlichen, sondern auch die Laien, insbesondere die Verwandten der Übeltäter, unter Umständen sogar eidlich zur Anzeige verpflichteten.[5]) Abgesehen von andern Strafen, wurden die Schuldigen natürlich zur öffentlichen Buße verurteilt.

Die aufgeführten Zeugnisse über die Behandlung der öffentlichen Sünder bieten eine willkommene Ergänzung der in den Bußordines sich findenden Vorschriften. Sie zeigen zunächst, daß der Verwalter der öffentlichen Buße auch in der ausgedehntesten Diözese nach wie vor allein der Bischof ist. Ihm allein kommt es zu, sowohl die Buße aufzuerlegen als auch die

---

[1]) Statuta cap. 9, ML 131, 18.

[2]) Cap. 90, ML 134, 45.

[3]) Synodica 15, ML 136, 567: De occultis peccatis paenitentiam vos dare posse scitote; de publicis ad nos deferendum agnoscite. Ebd. 566: Quinta feria, hora nona ad ecclesiam matrem (d. i. zur Bischofskirche) omnes reconciliandi venite. Cap. 8 p. 561: Nullus vestrum minus digne paenitentem cuiuscunque rei gratia ad reconciliationem adducat. Zur Bußlehre Rathers vgl. Schwark, Bischof Rather von Verona als Theologe, Königsberg 1915, 60 ff.

[4]) Karl der Große verordnet in dem Capitulare von Aachen (801 bis 813) cap. 1 (Mon. Germ. Leg. II, Capitularia I, Ed. Boretius, 170): Ut episcopi circumeant parrochias sibi commissas et ibi inquirendi studium habeant de incestu, de patricidiis, fratricidiis, adulteriis, cenodoxiis et alia mala, quae contraria sunt Deo.

[5]) Näheres darüber bei Königer, Die Sendgerichte in Deutschland, 28 ff.

Rekonziliation zu erteilen.[1]) Sodann finden wir unser Urteil bestätigt, daß der Kreis der mit der öffentlichen Buße zu strafenden Sünden eng begrenzt war; sie kam nur für Kriminalfälle in Frage, wie Mord, zumal Vater- und Brudermord, Blutschande, Ehebruch, Meineid. Die einfache Fornikation z. B. wird in den die öffentliche Buße regelnden Capitula nicht erwähnt. Nur bei dieser Beschränkung der öffentlichen Buße ist es ja auch zu verstehen, daß sämtliche öffentliche Sünder aus der ganzen Diözese am Aschermittwoch von dem Bischof nach eingehendem Bericht ihrer Pfarrer individuell abgeurteilt werden konnten. Die öffentliche Buße war und blieb eine Ausnahme.

Die Zeugnisse werfen auch Licht auf die Frage nach dem Beginn der Buße. Nach der Rubrik in den Ordines könnte es scheinen, als ob die Übernahme der Buße für alle öffentlichen Sünder für den Aschermittwoch festgelegt worden wäre, so daß also jemand, der nach Ostern gesündigt, erst in der Fastenzeit des nächsten Jahres die Buße hätte leisten müssen. Das ist falsch. Wir hörten, wie z. B. Hinkmar unter Androhung schwerster Strafe die sofortige Meldung zur Buße verlangt. Am Aschermittwoch haben vielmehr sämtliche Pönitenten, sowohl die, welche die Buße neu übernehmen, als auch die, welche sie bereits früher übernommen haben — qui publicam suscipiunt aut susceperunt paenitentiam —, sich dem Bischof vorzustellen. Die uns aus den Pänitentialien und den canones bekannten Bußsätze sind ja zudem so groß, daß auch schon bei Anwendung von Redemptionen eine nur eine einzige Fastenzeit währende Buße in den meisten Fällen nicht ausreichen konnte. Viele von den Büßern gelangten demgemäß an dem ersten Gründonnerstag noch nicht zur Rekonziliation. Sie blieben weiter, wenn auch nicht inhaftiert, so doch unter Aufsicht ihres Pfarrers und wurden dann jedenfalls am Aschermittwoch des nächsten Jahres ebenso wie jene, die im Lauf des Jahres zur Buße angenommen waren, dem Bischof von

[1]) Nur in Todesgefahr darf nach dem alten Gesetz auch ein Presbyter die Rekonziliation vollziehen. Dabei wird auch jetzt noch hier und da verlangt, daß er in solchen Fällen sich dazu die Vollmacht vom Bischof erbitte, was freilich vielfach wohl nicht mehr möglich war. Vgl. Capitulare Attonis Vercell. cap. 90, ML 134, 45 f.

neuem vorgeführt und wiederum dem Bußritus unterworfen,[1]) bis sie für die Rekonziliation reif waren.[2])

Nach einzelnen Wendungen der zitierten Bußerlasse scheint es, als ob die Sitte, die Büßer sofort nach dem Aschermittwochsritus einzuschließen, nicht überall und ausnahmslos befolgt worden ist. So wenn Herard von Tours sagt, daß zumal am Gründonnerstag die reconciliandi vel adhuc suspendendi vom Pfarrer vor den Bischof geführt werden sollen, oder wenn es in den verschiedensten Verordnungen allgemein heißt, daß die Pfarrer die Büßer zur Rekonziliation führen, wo die Rekonziliation regulär doch nur am Gründonnerstag stattfand. Das wäre unverständlich, wenn die Büßer am Aschermittwoch sofort am Bischofssitze in Gewahrsam genommen worden wären. Vielleicht aber ist in solchen Fällen die Einschließung des Büßers nach seiner Heimkehr in seinem Wohnort erfolgt, so daß der eigene Pfarrer ihn weiter bis zum Gründonnerstag, wo er sich wiederum dem Bischof stellen mußte, beaufsichtigt hätte. Die Rubrik in den Ordines hätte, wenn dies zuträfe, die von auswärts kommenden Büßer nicht berücksichtigt. Im übrigen dürfte die Praxis je nach den persönlichen und örtlichen Verhältnissen verschieden gewesen sein. Das Wesentliche war jedenfalls — und das bezweckte in erster Linie auch die Einschließung —, daß der Büßer unter Kontrolle blieb.

Was den Bußritus am Aschermittwoch im einzelnen angeht, so erwähnt der Ordo des Gelasianum außer der Einschließung nur die Überreichung des Bußkleides. Der Toulouser Ordo sieht vor der Einschließung noch eine Instruktion des Bischofs und ein Gebet über die Büßer vor.[3]) Eine speziellere Anweisung, die später von Burchard und

[1]) Ein solches Verfahren bewegte sich übrigens ganz auf der Linie des altkirchlichen, wo der Bußritus während der ganzen Bußzeit an dem Pönitenten vollzogen wurde. Ob und wie die darauf hinzielenden alten canones, die in den Sammlungen weitergeführt werden, praktisch angewandt wurden, ist schwer zu sagen. Vgl. Isaak von Langres († 880) 1, 8: Omni tempore ieiunii manus paenitentibus a sacerdote imponatur (Statuta ecclesiae antiqua, can. 80); ebd. 1, 11: Criminalia peccata multis ieiuniis et crebris manus sacerdotum impositionibus iuxta canonum statuta placuit purgari (ML 124, 1078). Es wäre möglich, daß der den Büßer beaufsichtigende Priester ihm öfters privatim die Handauflegung in Verbindung mit einem Bußgebet erteilt hätte.

[2]) Vgl. Morinus, l. 7 c. 19 p. 486.

[3]) S. oben 124.

Gratian übernommen wurde, findet sich bei Regino.[1]) Danach haben sich die Pönitenten, angetan mit dem Bußgewand und barfuß, in Gegenwart ihrer Pfarrer und der Dekane vor dem Bischof zu stellen. Es wird zunächst für die einzelnen das Maß der Buße festgesetzt. Post haec in ecclesiam eos introducat et cum omni clero septem paenitentiae psalmos in terram prostratus cum lacrimis pro eorum absolutione decantet. Tunc consurgens ab oratione iuxta id, quod canones iubent, manus eis imponat, aquam benedictam super eos spargat, cinerem prius mittat, dein cilicio capita eorum cooperiat et cum gemitu et crebris suspiriis eis denuntiet, quod, sicut Adam proiectus est de paradiso, ita et ipsi ab ecclesia ob peccata eiciantur. Post haec iubeat ministros, ut eos extra ianuas ecclesiae expellant. Clerus vero prosequatur eos cum responsorio: In sudore vultus tui vesceris pane tuo etc. (Gen 3, 19), ut videntes sanctam ecclesiam ob facinora sua tremefactam et commotam non parvipendant paenitentiam. In sacra autem Domini coena rursus ecclesiae liminibus se praesentent. Es ist in der Tat eine ergreifende Feier, geeignet, dem Büßer, wie es die Verordnung zum Schluß ausspricht, den ganzen Ernst seiner Lage zum Bewußtsein zu bringen. Die Besprengung mit Weihwasser und die Austeilung der Asche begegnet uns im Bußritus hier das erste Mal.[2]) Der Kern des Ritus dagegen, die Überreichung des Bußkleides und die Handauflegung sowie die Ausweisung aus der Kirche, entspricht der altkirchlichen Praxis.[3]) Die Ausweisung aus der Kirche ist zwar in der Rubrik des Gelasianum nicht erwähnt, sicher aber vorausgesetzt — die Einschließung in loco secreto ist zugleich Ausweisung aus dem Kirchenraum.

---

[1]) De eccl. discipl. 1, 241, ML 132, 245.

[2]) Vgl. Jahrbuch für Liturgiewissensch. 6 (1926), 347.

[3]) Bei der Berufung auf die canones ist jedenfalls gedacht an can. 15 der Synode von Agde (506), Mansi VIII, 327: Paenitentes tempore, quo paenitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est, conseguantur. Die Ausweisung aus der Kirche bezeugt Cäsarius von Arles in dem unter den pseudoaugustinischen Predigten stehenden serm. 261, 2, ML 39, 2228: Denique ubi accepit paenitentiam, coopertus cilicio foris eicitur. — Im wesentlichen gleich, aber im einzelnen weiter ausgebaut, erscheint der von Regino beschriebene Ritus in dem Ordo des Pontificale Romanum nach Cod. Vatic. 4744 (Schmitz I, 75 ff.; vgl. oben 122 A. 1).

Nach dem Toulouser Ordo ist die Ausweisung geradezu das charakteristische Merkmal der öffentlichen Buße.[1])

Für den Gründonnerstag lautet die in die späteren Ordines übernommene Rubrik bezüglich der Rekonziliation ganz kurz:[2]) Egreditur paenitens de loco, ubi paenitentiam gessit, et in gremio praesentatur ecclesiae prostrato omni corpore in terra. Et postulat in his verbis diaconus. Es folgt eine längere Ansprache des Diakons an den Bischof, beginnend mit den Worten: Adest, o venerabilis pontifex, tempus acceptum, in der er den Pönitenten mit dem Hinweis auf seine Bußleistungen zur Rekonziliation empfiehlt. Nachdem dann der Bischof oder ein anderer Priester den Büßer noch vor einem Rückfall gewarnt hat, betet der Bischof drei Orationen über ihn, die inhaltlich den bei der geheimen Rekonziliation gebrauchten[3]) entsprechen und offenbar auch durch andere vermehrt oder auch ersetzt werden können.[4]) Auch dieser Ritus ist im Lauf der Zeit weiter ausgebildet worden, doch so, daß die gelasianische Grundlage unschwer erkennbar ist. Als Beispiel möge wieder der erwähnte Ordo des Pontificale Romanum für die „paenitentia solemnis" dienen.[5]) Als besonders bemerkenswert sei aus dem sehr ausführlichen Ritual nur herausgehoben, daß die Pönitenten des Morgens früh vor Beginn der Feier den damit beauftragten Priestern eine Beichte ablegen über ihr Verhalten und über die Beobachtung der Bußverpflichtungen während der Fastenzeit. Die Priester sollen sich dabei Namen und Lebensalter der Pönitenten, ihre Vergehen samt den näheren Umständen genau notieren, um bei der Prüfung derselben durch den Bischof die Unterlage bereit zu haben. Diese Beicht ist demnach nicht das eigentliche Bußbekenntnis, sondern dient lediglich zur Instruktion des Geistlichen. Wo es sich, wie in dem gelasianischen Ordo, nur um einen einzigen, die ganze Fastenzeit hindurch beobachteten Büßer handelte, oder wo die

[1]) Si vero causa paenitentis fuerit, ut ab episcopo . . . a liminibus ecclesiae arceri debeat. Bei Morinus, Appendix p. 59.
[2]) Ed. Wilson 63 f.
[3]) S. oben 114.
[4]) Es folgen sofort unter der Rubrik: Item ad reconciliandum paenitentem vier andere Gebete, die vielleicht für die private Buße bestimmt sind, vielleicht aber auch nur zur Auswahl geboten werden.
[5]) Schmiß I, 77 f.

eigenen Pfarrer der Büßer sie dem Bischof vorstellten, war eine solche Beichte nicht nötig.

Voraussetzung für die Rekonziliation war, wie die Verordnungen immer wieder betonen, daß der Büßer ihrer würdig war, d. h. er sollte vorher normalerweise die entsprechende Buße abgeleistet haben. Indessen konnte doch, und zwar auch bei der öffentlichen Buße, aus wichtigen Gründen davon abgesehen werden, und es geschah dies tatsächlich sehr häufig, zumal bei länger währenden Bußen, wie die im Folgenden anzuführenden Beispiele zeigen werden. Riculf von Soissons macht es für einen solchen Fall, daß öffentliche Büßer pro certa necessitate vel ratione ante praefixos a canonibus annos rekonziliiert worden wären, den Pfarrern zur Pflicht, auch nach der Rekonziliation über die Pönitenten zu wachen, donec praefixum paenitentiae tempus expleatur.[1])

---

[1]) Statuta c. 9, ML 131, 18

VIII. Bußverpflichtungen und Bußformen. Die „paenitentia solemnis".

Wir haben früher die irisch-angelsächsischen Bußsätze mit ihren mannigfachen Verpflichtungen kennen gelernt und weiter gesehen, wie die insularen Bußordnungen auch auf dem Festland mehr oder weniger Eingang fanden. Die Vertreter der karolingischen Reform erhoben gegen sie den Vorwurf des Laxismus und der Gefährdung der strengeren kanonischen Disziplin.[1]) Die Klage war insoweit berechtigt, als jene Bußordnungen von der kanonischen Form des öffentlichen Bußverfahrens ganz absahen und außerdem dem Redemptionswesen einen weiten Spielraum gaben. Die einzelnen Bußsätze an sich waren zwar auch im Vergleich zu den alten canones hie und da etwas milder, im allgemeinen aber verlangten sie schwere, vielfach über lange Jahre sich erstreckende Leistungen.[2]) Die Reformbewegung drang ihrerseits auf größte Strenge, mit dem Erfolge, daß in der mit ihr eingeleiteten Periode die Bußverpflichtungen schwerer waren als je zuvor, die alte Kirche nicht ausgeschlossen. Die zahlreichen aus den verschiedensten Gegenden stammenden Bußordnungen und Kanonensammlungen bis hinab zum Decretum Ivos von Chartres um das Jahr 1100 geben den Beleg dafür. Aus der unübersehbaren Fülle des Materials seien nur einige charakteristische Beispiele mitgeteilt.[3])

Papst Gregor III. stellt auf eine Anfrage des hl. Bonifatius als Buße für Vater-, Mutter- oder Geschwistermord folgende Norm auf: Die Schuldigen sollen das ganze Leben hindurch von der hl. Kommunion ausge-

---

[1]) S. oben 83 ff.

[2]) S. oben 44 ff.

[3]) Eine lehrreiche Zusammenstellung gibt Morinus in l. 7 c. 9—10, p. 454—480.

schlossen sein und nur vor dem Tode das viaticum erhalten. Ebenso ist ihnen lebenslänglich der Genuß von Fleisch und Wein verboten; sodann haben sie Montag, Mittwoch und Freitag jeder Woche zu fasten, „ut sic possint deflentes diluere commissum scelus."[1] Etwas milder, weil immerhin zeitlich begrenzt, ist die Buße, die Nikolaus I. einem gewissen Wimarus auferlegt, der seine drei Söhne ermordet hat und nach Rom zum Empfang der Buße gekommen ist.[2] Der Spruch des Papstes ist insofern lehrreich, als er die Einzelheiten der Buße näher bestimmt. Er verlangt, daß der Mörder zunächst drei Jahre für seine Sünden betend vor den Türen der Kirche steht und dann weitere vier Jahre inter audientes bleibt, so daß er sieben Jahre von der Kommunion ausgeschlossen ist. Was das Fasten angeht, so darf er das ganze Leben hindurch kein Fleisch mehr essen, Wein darf er in den ersten sieben Jahren mit Ausnahme der Sonn- und Festtage nicht genießen; nach Ablauf der sieben Jahre muß er sich während weiterer fünf Jahre an drei Tagen der Woche vom Wein enthalten, so daß die Buße auf zwölf Jahre ausgedehnt ist. Seine Frau braucht er nicht zu verlassen, um nicht der Gefahr des Ehebruchs zu erliegen. Es wird ihm gestattet, mit Schuhen heimzukehren, dann aber muß er drei Jahre hindurch barfuß gehen. In der Kleidung darf er sich nach Zeit und Witterung richten. Auch Milch und Käse darf er genießen, desgleichen sein Besitztum behalten. Das Tragen von Waffen ist ihm verboten, ausgenommen in einem Kampf gegen die Heiden. Im übrigen wird es, wenn er sich gut führt, dem Ermessen seines Bischofs überlassen, quatenus et evangelica misericordia in illo cognoscatur. Noch strenger ist can. 26 der Synode von Worms (868)[3] gegen den Mörder eines Priesters. Dieser wird zehn Jahre von der Kommunion ausgeschlossen und hat die ersten fünf Jahre wieder vor der Kirchentüre zu stehen und die folgenden fünf unter den audientes. Fasten muß er die ersten zehn Jahre hindurch täglich mit Ausnahme der Sonn- und Feiertage und die übrige Zeit seines Lebens an drei Tagen der Woche. Fleisch und Wein sowie das Tragen

[1] Ep. Gregor. III. ad Bonifat. n. 7, Mansi XII, 278.
[2] Ep. 17 ad Rivolardum episc., Mansi XV, 388.
[3] Mansi XV, 874.

von Waffen sind ihm für immer verboten, desgleichen die Benutzung eines Wagens; nach Ablauf der ersten zehn Jahre wird ihm indes das Reiten gestattet. Dieselbe Synode, um ein anderes Vergehen zu berücksichtigen, setzt im can. 30[1]) gegen einen Mann, der sich mit seiner Stieftochter geschlechtlich vergangen hat, eine dreijährige Buße fest, und zwar so, daß er die ganze Zeit von der Kommunion ausgeschlossen ist und bei gänzlichem Verbot von Fleisch und Wein alle Tage mit Ausnahme der Sonn- und Feiertage zu fasten hat. Auf Ehebruch, begangen von einem ledigen Mann mit einer verheirateten Frau oder umgekehrt, steht nach Regino[2]) eine Buße von fünf Jahren für den ledigen, von sieben Jahren für den verheirateten Teil. Wesentlich milder ist das Urteil, wenn ein Ehemann sich mit seiner Magd versündigt hat: er hat ein Jahr zu büßen „oder in einem andern Jahre drei Quadragesimen und an den legitimae feriae", d. i. an den Mittwochen und Sonnabenden,[3]) und sich außerdem drei Monate vorher seiner Gattin zu enthalten, während die Magd, wenn sie vergewaltigt worden ist, vierzig Tage, wenn sie zugestimmt hat, die drei Quadragesimen im Jahr sowie die legitimae feriae zudiktiert erhält.[4]) Auf Unzucht lediger Personen steht eine dreijährige Buße.[5]) Ein bemerkenswertes Beispiel für die strenge Ahndung auch minder schwerer Vergehen gibt der Beschluß des Konzils von Reims aus dem Jahre 923,[6]) der sich gegen alle die richtet, welche sich am Krieg zwischen den Königen Robert und Karl beteiligt hatten. Ihre Buße besteht zunächst in drei Quadragesimen, die sie in drei Jahren zu persolvieren haben, und zwar so, daß sie die erste Quadragesima außerhalb der Kirche sind und am Gründonnerstag rekonziliiert werden. Alle drei Quadragesimen hindurch sollen sie Montag, Mittwoch und Freitag bei Wasser, Brot und

[1]) Ebd. 878.
[2]) De eccl. discipl. 2, 133, ML 132, 310.
[3]) S. oben 46. Die Bestimmung ist unklar. Es soll wahrscheinlich dem Sünder die Wahl gelassen werden zwischen einer einjährigen ununterbrochenen Buße und einer auf zwei Jahre ausgedehnten, die aber nur für die drei Fastenzeiten und die feriae legitimae gilt.
[4]) Ebd. 2, 135.
[5]) Ebd. 2, 135.
[6]) Mansi XVIII, 345.

Salz fasten oder dies durch eine Redemption ersetzen. Das gleiche Fasten sollen sie außerdem beobachten je fünfzehn Tage vor dem Fest der Geburt Johannes des Täufers und vor Weihnachten,[1]) wofern sie nicht durch Krankheit oder Militärdienst verhindert sind. — Daß noch im 11. Jahrhundert grundsätzlich an der vollen Strenge der canones festgehalten wurde, dafür legt ein sehr nachdrückliches Zeugnis Petrus Damiani, der große Bußprediger und Vorkämpfer der kirchlichen Reform, ab. In einem seiner opuscula, Liber Gomorrhianus betitelt, geht er — um nur eines herauszugreifen — aufs heftigste an gegen gewisse, in seinen Augen laxe Bußbücher; er nennt sie deliramenta,somniorum portenta, auf die vertrauend die fleischlichen Menschen sich falsche Sicherheit vortäuschten. Da heiße es z. B., daß ein Presbyter, wenn er mit einem Mädchen oder einer öffentlichen Dirne gesündigt, zwei Jahre und in drei Quadragesimen Montag, Mittwoch, Freitag und Sonnabend immer bei trockenem Brot zu büßen hätte. Wer sei aber so blöde oder wahnwitzig, daß er eine Buße von zwei Jahren als genügend für einen so schlimmen Fall ansehen könnte? Mindestens auf zehn Jahre Buße müßte gegen einen in Fornikation gefallenen Presbyter erkannt werden. Zwei Jahre seien zu wenig sogar für einen Laien, der sich dieser Sünde schuldig gemacht hätte, indem drei Jahre darauf ständen. In ähnlicher Weise geht er eine ganze Reihe solcher Bußsätze durch, um sie zu berichtigen.[2]) Wichtig ist, daß Papst Leo IX. in einem eigenen Schreiben an Petrus dessen Forderungen ausdrücklich mit seiner apostolischen Autorität stützt.[3])

Das wichtigste und normalerweise stets angewandte Bußmittel ist außer der Übung des Gebets nach wie vor, wie die aufgeführten Verordnungen zeigen, das Fasten. Daneben gab es aber auch noch andere, außerordentliche Formen der Bußübung, die uns zum Teil

[1]) Die Bestimmung zeigt, daß man die zweite und dritte „Quadragesima" (vor Johannes und Weihnachten) mitunter abgekürzt hat. Vgl. darüber Morinus l. 7 c. 13 p. 469.

[2]) Opusc. 7 c. 10, ML. 145, 169.

[3]) Ep. 17, Mansi XIX, 685: De qualibus, quia sancto furore permotus, quae tibi videbantur scripseras, oportet, sicut desideras, Apostolicam nostram interponamus auctoritatem, quatenus scrupulosam legentibus auferamus dubietatem; et constet omnibus certum nostro iudicio placuisse, quaecumque continet ipse libellus diabolico igni velut aqua oppositus.

schon bekannt sind, zum Teil sich in unserer Periode entwickeln. In erster Linie ist zu nennen die Verbannung oder die peregrinatio, die wir in den keltischen und angelsächsischen Bußbüchern vielfach bezeugt gefunden haben,[1] und die dann auch in die festländische Bußpraxis übernommen wurde. Die fränkischen Bußbücher sehen sie insbesondere vor für Mord, mitunter auch für Ehebruch, namentlich wenn die Verbrecher Kleriker waren.[2] Naturgemäß richteten solche aus der Heimat verwiesene Büßer ihre Schritte vor allem nach den berühmten Wallfahrtsorten, zumal nach Rom zu den Gräbern der Apostel. Sie folgten damit nur dem Beispiel der vielen Aszeten, die freiwillig, nur dem Drang ihrer Frömmigkeit nachgebend, sich dem Pilgerleben widmeten.[3] Als Ausweis erhielten die Büßer ein Schreiben ihres Bischofs mit, das sie für Herberge und Verpflegung empfahl.[4] Oft trugen sie um den Hals, an Händen und Beinen eiserne Ringe als Abzeichen und zur Verschärfung der Buße.[5] Viele von ihnen nahmen es sicher mit der Buße sehr ernst und trugen in heroischer Selbstüberwindung die unendlichen Beschwerden eines

[1] S. oben 15, 47, 61.

[2] Vgl. Paenitentiale Burgund. can. 1: Si clericus homicidium fecerit et proximum suum occiderit, decem annis exul paeniteat. . . . Si autem non satisfaceret parentibus illius, nunquam recipiatur in patriam, sed more Cain vacuus (vagus) et profugus sit super terram. Bei Schmitz II, 320. Ebenso das Paenit. Bobiense can. 1 (ebd. 323), das Parisiense II can. 3 (327), das Merseburgense can. 1 (359), das Sangallense tripart. can. 1 — für Mord — und can. 2 — für Sodomie — (179), die Capitula iudiciorum, iudicium canonicum 1 (218) u. ö.

[3] S. oben 61.

[4] Mon. Germ., Formulae, ed. Zeumer p. 217. Formulae Senonenses recentiores (aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts): propterea cognoscatis, sanctissimi patres, has litteras, ut, quando ad sanctitatem vestram venerit, melius ei credatis, et quod nullatenus pro alia causa ambulare dinoscitur, nisi . . . pro peccatis suis redimendis, ut vos ei nullo modo teneatis, nisi tantum, quando ad vos venerit, mansionem ei et focum, panem et aquam largire dignemini.

[5] Schon Gregor von Tours bezeugt diese Sitte, wenn er von der Buße eines Brudermörders berichtet: Pro enormitate criminis ferreis circulis alligatus praeceptum habuit, ut septem annis loca sanctorum peragrando circuiret (De gloria confessorum 87, ML 71, 894), und ein anderes Mal erzählt, daß ein gewisser Presbyter Johannes am Grabe des hl. Nicetius von Lyon zerbrochene Bande und Ketten gesehen hätte, quae culpabilium vel adstrinxerant colla vel suras attriverant — man glaubte, daß die Ringe von selbst zersprangen, wenn die Bußleistung genügend war — (De vitis Patrum 8, ML 71, 1046). Andere Beispiele bei Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. 5, 3, Mainz 1829, 155 ff. Auch das Capitulare Karls des Großen vom Jahre 783 n. 78 spricht von nudi cum ferro, qui dicunt se data sibi paenitentia ire vagantes (Mon. Germ. Leg. in folio, tom I (Pertz) p. 66).

solchen Pilgerlebens. Im allgemeinen aber war das ziellose Umherschweifen und der Mangel jeder Aufsicht eine sittliche Gefahr, der sehr viele erlagen, so daß sie, anstatt Buße zu tun, der Ausschweifung und dem Laster weiter fröhnten. Aus diesem Grunde wurde die Kirche gegen das Bußpilgertum mißtrauisch und erließ hier und da sogar Verordnungen dagegen. So verlangt das erwähnte Kapitulare Karls des Großen: non sinantur vagare et deceptiones hominum agere, nec isti nudi cum ferro, qui dicunt se data sibi paenitentia ire vagantes: melius videtur, ut si aliquid inconsuetum et capitale crimen commiserint, ut in uno loco permaneant . . . paenitentiam agentes, secundum quod sibi canonice impositum est. Ebenso urteilt Rabanus Maurus sowie die von ihm geleitete Synode von Mainz (847) in einem Kanon, der später auch bei Regino und Burchard Aufnahme gefunden hat.[1]) Wie aus den Verordnungen zu entnehmen ist, entschlossen sich die Büßer häufig freiwillig, ohne dazu verurteilt zu sein, zur Pilgerschaft, um sich damit an der normalen „kanonischen" Buße vorbeizudrücken. Die Reformsynode von Chalon i. J. 813 beklagt aufs tiefste solchen Mißbrauch, der mit den sub praetextu orationis unternommenen Wallfahrten nach Rom, Tours oder anderen heiligen Orten getrieben würde: Priester, Diakone und andere Kleriker, die nachlässig lebten und ihre Pflichten versäumten, glaubten durch Wallfahrten ihre Verfehlungen gutzumachen, und ebenso meinten Laien, ungestraft sündigen zu können oder die Strafe für frühere Sünden abzutragen, wenn sie nach den heiligen Orten pilgerten. Die Synode will das Wallfahren keineswegs verbieten; in rechter Weise unternommen und mit ernster Buße und Besserung des Lebens verbunden, sei es durchaus zu empfehlen. Vorher aber sei unbedingt erforderlich, daß der Sünder seinem zuständigen Pfarrer beichte und sich von ihm die Buße auferlegen lasse.[2]) Die

[1]) Sed quia modernis temporibus parricidae profugi discurrunt per diversa loca et variis vitiis atque gulae illecebris deserviunt, melius mihi videtur, ut in uno loco manentes paenitentia districta semetipsos castigent, si forte a Domini bonitate indulgentiam facinoris sui percipere mereantur. Rabanus, Liber paenitentium c. 11, ML 112, 1410; derselbe, epistola ad Heribaldum c. 7, ML 110, 474; Synode von Mainz c. 20, Mansi XIV, 909; Regino, De eccl. discipl. 2, 28, ML 132, 291; Decretum Burchardi 6, 35, ML 140, 773.

[2]) Can. 45, Mansi XIV, 102 f.

Pflicht, zuerst dem proprius episcopus oder sacerdos zu beichten und sich seiner Jurisdiktion zu unterwerfen, wird in einer Verordnung des Bischofs Haito von Basel vom Jahre 814 sogar den Rompilgern eingeschärft.[1])

Über das Ziel der Wallfahrten geben die Bußbestimmungen zunächst keine besondere Anweisung, sondern begnügen sich mit dem unbestimmten „peregrinare". Erst später, seit dem 11. Jahrhundert, wird der Wallfahrtsort (Rom, Tours, Jerusalem, St. Jakob in Spanien) bei der Bußauflage sofort bestimmt.[2]) Daß unter den Heiligtümern Rom, die Hauptstadt der Christenheit mit den Apostelgräbern, in erster Linie in Frage kam, ist ohne weiteres begreiflich.[3]) Besonders seitdem in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die enge politische Verbindung zwischen dem Frankenreich und Italien hergestellt war, wuchs die Zahl der von dort kommenden Rompilger ins Große.[4]) Nikolaus I. schreibt: de universis mundi partibus credentium agmina principis apostolorum liminibus properant.[5]) Die Büßer begann um diese Zeit noch ein anderer Beweggrund nach Rom zu führen, das Vertrauen nicht mehr bloß auf die Schlüsselgewalt der Apostel, die sich durch die Macht ihrer Fürbitte auswirken sollte, sondern auch das Vertrauen auf die Lösegewalt des Stellvertreters Petri. Zum Teil ließen sie sich erst vom Papste die Buße auferlegen, obwohl die kirchlichen Verordnungen,

---

[1]) Et hoc omnibus fidelibus denuntiandum, ut, qui causa orationis ad limina beatorum apostolorum pergere cupiunt, domi confiteantur peccata sua et sic proficiscantur; quia a proprio episcopo suo aut sacerdote ligandi aut solvendi sunt, non extraneo. Haitonis Capitula ecclesiastica c. 18, Mon. Germ. Leg. 4°, sect. II tom. I (Boretius) p. 365.

[2]) Ein Beispiel dieser Art bietet die Buße, die der Kardinal Petrus Damiani den simonistischen Klerikern von Mailand auferlegte. Mansi XIX, 894.

[3]) Das Motiv gibt die Lebensbeschreibung des hl. Ulrich von Zell († 1093) an mit der Bemerkung: Adeunt limina sanctorum apostolorum Petri et Pauli, quibus quoniam redemptoris nostri clementia ligandi atque solvendi tradidit potestatem, ipsorum meritis et intercessione peccatorum suorum a Domino sibi condonari flagitabant absolutionem. Mon. Germ. SS. XII, 257. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter I, Paderborn 1922, 20 A. 5.

[4]) Näheres darüber bei Zettinger, Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800 (11. Supplementheft der Römischen Quartalschrift), Rom 1900, 105 ff.

[5]) Ep. ad Rodulfum — in der Lesart anderer Urkunden lautet der Name Rataldus —, episcop. Argentoratensem. Mansi XV, 458.

wie wir hörten, die Übergehung der Jurisdiktion des episcopus proprius als einen Mißbrauch verboten. So teilt Benedikt III. (855—858) dem Bischof Rodulfus von Straßburg mit, welche Buße er einem aus seiner Diözese stammenden Mörder auferlegt hätte.[1]) Nikolaus I. schreibt an Hinkmar von Reims, daß aus dessen Diözese ein Priestermörder indulgentiam postulando zu ihm gekommen sei, und fügt nach der eingehenden Beschreibung der dem Verbrecher aufgegebenen zwölfjährigen Buße die Bemerkung hinzu: eigentlich wäre hier eine lebenslängliche Buße am Platze gewesen, aber im Hinblick auf seinen frommen Glauben und sein Vertrauen auf die Fürbitte der Apostel, wäre er milder mit ihm verfahren (humanius cum illo peregimus).[2]) Auch solche Pönitenten, denen vom zuständigen Bischof das Maß der Buße bereits bestimmt worden war, wandten sich an den Papst, um von ihm Erleichterung der Bußverpflichtungen zu erlangen. So hören wir es von dem schon erwähnten Wimarus, dem Mörder seiner drei Söhne, daß er dem Papst Nikolaus I. die ihm für das Verbrechen zudiktierte Buße vorlegte und von ihm eine gewisse Milderung derselben erreichte, wieder aus dem Motiv, daß er die Fürsprache des Apostelfürsten vertrauensvoll angerufen hätte.[3]) Ein anderer Fall, der noch mehr den Charakter einer Berufung vom Bußgericht des Bischofs an den Papst an sich trägt, begegnet uns in einem Schreiben des Papstes Johannes VIII. an den Bischof Wido aus dem Jahre 877.[4]) Ein gewisser Leontardus hatte, nachdem er die Buße für einen Mord rechtmäßig persolviert und die Rekonziliation erhalten hatte, sich neuerdings schwer verfehlt, indem er bei einer amtlich angeordneten Razzia gegen Räuber trotz des vorher ausdrücklich ergangenen Verbots einen der Gefangenen getötet hatte. Dafür hatte ihm der Bischof eine lebenslängliche Buße mit den allerschwersten Verpflichtungen im einzelnen auferlegt. Der Papst findet das Urteil aliquid gravius quam

[1]) Pflug-Hartung, Acta Pontificum Romanorum inedita III, Stuttgart 1886 p. 3.
[2]) Ep. 24 ad Hincm., Mansi XV, 399.
[3]) Ep. Nicolai I. 17 ad Rivolardum, Mansi XV, 388; s. oben 134, wo die vom Papst neu bestimmte, noch immer sehr strenge Buße mitgeteilt ist.
[4]) ML 126, 743.

expediit und sendet den Unglücklichen an den Bischof zurück mit der Aufforderung an diesen, „an seiner Stelle" die Buße zu ermäßigen, weil der Sünder mit der Wallfahrt guten Willen bewiesen und seine Zuflucht zu den Aposteln genommen hätte.

Mitunter schickten in dieser Zeit auch schon die Bischöfe selbst die Büßer nach Rom, weil sie die Entscheidung über die Buße in besonders schwerwiegenden und verwickelten Fällen dem Papst überlassen wollten. Eins der ältesten Beispiele dafür bietet ein Schreiben des Papstes Benedikt III. (855—858) an Bischof Salomon von Konstanz, der einen Brudermörder an ihn gewiesen hatte. Der Papst spricht ihm für die damit bekundete pietätvolle Anerkennung der Autorität des Apostolischen Stuhles seine besondere Befriedigung aus.[1]) Ein ähnlicher Fall liegt wahrscheinlich vor in dem schon herangezogenen Schreiben Nikolaus I. an Bischof Rodulfus von Straßburg, wo ein Muttermörder mit einem Briefe seines Bischofs vor dem Papst erscheint und von diesem die Buße zudiktiert erhält.[2])

Nik. Paulus sieht in solchen individuellen Bußauflagen der Päpste, insofern sie im Hinblick auf die Fürbitte der Apostel eine gewisse Milderung des strengen Bußgesetzes eintreten lassen, eine erste Form des Ablasses.[3]) Ob diese Charakterisierung für alle hier erwähnten Fälle zutrifft, ist indes schwer zu sagen. In der Verordnung Johanns VIII. z. B. handelt es sich zunächst nur um eine Revision eines als zu streng erkannten Urteils, und wenn als Milderungsgrund hier wie sonst das von den Büßern bekundete Vertrauen auf die Lösegewalt der Apostel geltend gemacht wird, so dürfen wir nicht vergessen, daß in

---

[1]) Pflugk-Harttung III p. 4: Caritatis tuae fraternitatem almificis sanctorum patrum cernimus regulis, ut condecet, obedire, quotiens nostrae apostolicae sedi, quae caput et magistra omnium ecclesiarum Dei consistit, illa reverenter dirigis, de quibus graviter lapsis absque eius oraculo non praesumis subvenire.

[2]) Mansi XV, 458 f.: quidam vir nomine Thothar venit vestrae beatitudinis epistolam gerens, quam nostro contulit praesulatui, cuius paginam perlegentes matricidam illum esse cognovimus. Es könnte sich hier allerdings auch um ein bloßes Ausweisschreiben handeln, das den Büßer nicht direkt an den Papst gewiesen hätte — s. oben 137 —; anderseits ist aber von keiner dem Sünder schon vom Bischof verordneten Buße die Rede wie in den vorhin genannten Fällen.

[3]) A. a. O. 22 f.

der reumütig unternommenen Wallfahrt nach Rom mit all ihren Opfern und Beschwerden eine hohe Bußleistung vorlag, und daß man die in dem Bußeifer sich offenbarende Disposition des Pönitenten auch ehedem stets bei der Bußbemessung berücksichtigt hat; wie das Gebet überhaupt, so konnte natürlich auch das besonders vertrauensvolle Gebet zu den Aposteln unter dem Gesichtspunkt der Bußleistung gewertet werden. Wie dem aber immer sein möge, sicher ist, daß sich der Ablaß hier anmeldet. Klarer als Ablaßbewilligung stellt sich bereits ein Schreiben des Papstes Stephan V. (887—888) an den Bischof Lambert von Le Mans dar.[1]) Der Bischof hat eine Kindermörderin, nachdem sie bereits sieben Jahre Buße getan, nach Rom gesandt und den Papst gebeten, ut viscera pietatis ei praeberet, was dieser „misericorditer" gewährt, indem er der Büßerin gestattet, an den Hochfesten des Kirchenjahrs zu kommunizieren, und sie für den Rest des Lebens in ein Kloster verweist. Hier wird ausdrücklich eine Gnadenbewilligung erstrebt und erteilt.[2]) Übrigens wurde auch an andern Wallfahrtsorten den Pilgern ein Bußerlaß gewährt, wenn der zuständige Bischof in dem Ausweisschreiben den Bischof des Wallfahrtsortes dazu ermächtigte. N. Paulus[3]) führt als Beispiel ein Schreiben Lanfrancs († 1089) an, der dabei von einer Gewohnheit (de more) spricht,[4]) so daß es sich also um nichts Neues handelt.

Die Tatsache, daß die Päpste stets den zuständigen Bischöfen Mitteilung über die den einzelnen Pönitenten verhängten Bußstrafen oder über etwaige Bußerleichterungen machten oder auch die Schuldigen mit einer Empfehlung zur Milde zum Heimatbischof zurückschickten, zeigt, wie sie darauf bedacht waren, die Jurisdiktion der Bischöfe zu achten und die Ordnung der Bußzucht zu wahren. Trotzdem kam es natürlich vor, daß Pilger sich durch falsche Angaben den Erlaß von Bußstrafen erschlichen. Wir hörten schon, wie im 9. Jahrhundert die Bischöfe diesem Mißbrauch zu steuern suchten. Im 11. Jahrhundert sah sich die Synode von Seligenstadt (1022) veranlaßt, dagegen ein-

[1]) ML 129, 807. — Schmitz I, 155 eignet den Brief Papst Stephan III. (769—772) zu; s. dagegen Jaffé, Regesta Pontificum 1 n. 3445.
[2]) Weitere ähnliche Fälle bei Paulus, a. a. O.
[3]) Ebd. 24.
[4]) ML 150, 517.

zuschreiten. Sie verbot es schlechthin, ohne Erlaubnis des Bischofs oder seines Vikars nach Rom zu reisen, und machte die Erlaubnis abhängig von der vorausgegangenen Leistung der Buße.[1]) Begreiflicherweise führt die Lossprechung von Bußpilgern durch den Papst mitunter auch zu Schwierigkeiten zwischen diesem und den zuständigen Bischöfen. Sehr lehrreich ist in Bezug auf das Verhältnis der beiderseitigen Jurisdiktionsgewalt eine Aussprache auf der Synode zu Limoges i. J. 1031,[2]) in der sich einige Bischöfe über den Papst beschwerten, weil er Pönitenten aus ihrer Diözese ohne ihr Wissen absolviert und damit die Autorität der Bischöfe und Konzilien untergraben hätte. Dabei wurde aus einem früheren Fall die Antwort mitgeteilt, die der Papst auf die Beschwerde eines Bischofs gegeben hatte. Der Papst wahrt sich darin sehr entschieden das Recht, jedem Büßer, der zu ihm komme, seine Hilfe angedeihen zu lassen, da der Herr speziell dem Petrus den Auftrag gegeben hätte, seine Schafe zu weiden. Quo ergo modo sedes apostolica poterit eicere aliquem de medela nisi rationabili causa? Die Schuld trage lediglich der Bischof, der es verabsäumt hätte, ihn über den Fall zu unterrichten. Es liege ihm alles ferner, als die Autorität und Jurisdiktion des Bischofs anzutasten und ein Schisma zwischen sich und den Bischöfen herbeizuführen. Weil er in dem vorliegenden Fall irregeführt worden sei, erkläre er die erteilte Absolution für ungültig und verweise den Frevler an das Bußgericht des Bischofs. Die Synode trat dem Standpunkt vollständig bei und formulierte folgenden Grundsatz: „Wenn ein Bischof einem Diözesanen eine Buße auferlegt und ihn zum Papste sendet zur Entscheidung, ob die Buße für die in Frage kommende Schuld gerecht sei oder nicht, kann die päpstliche Autorität sie bestätigen, ermäßigen oder verschärfen. Iudicium

[1]) Can. 16: Ut nullus Romam eat nisi cum licentia sui episcopi vel eius vicarii. Can. 18: Quia multi tanta mentis suae falluntur stultitia, ut in aliquo capitali crimine inculpati paenitentiam a sacerdotibus suis accipere nolint, in hoc maxime confisi, ut Romam euntibus apostolicus omnia sibi dimittat peccata, sancto visum est concilio, ut talis indulgentia illis non prosit, sed prius iuxta modum delicti paenitentiam sibi datam a suis sacerdotibus adimpleant et tunc, Romam ire si velint, ab episcopo proprio licentiam et literas ad apostolicum ex iisdem rebus deferendas accipiant. Mansi XIX, 398 f.

[2]) Mansi XIX, 546 ff.

enim totius ecclesiae maxime in apostolica Romana sede constat. Ebenso kann ein Büßer erlaubterweise vom Papst das Heilmittel empfangen, wenn ihn sein Bischof mit Zeugen oder mit einem Begleitschreiben an den Apostolikus zum Empfang der Buße weist, wie es so häufig für die ganz schweren Vergehen zu geschehen pflegt, wo die Bischöfe Bedenken haben, selber die Buße zu bestimmen. Ohne Wissen seines Bischofs (inconsulto episcopo) dagegen darf niemand vom Apostolikus Buße und Absolution empfangen".[1])

Soviel über die peregrinatio. Ihr Wert als Bußmittel lag, wie gezeigt, in erster Linie darin, daß sich der Büßer loslöste von den Banden der Heimat, der Familie, des Berufes und sich ausschließlich Gott widmete, entweder für immer oder doch für eine längere Zeit. Derselbe Zweck wurde erreicht durch ein anderes Bußmittel, den Eintritt ins Kloster. Ich denke hier nicht an die schon besprochene Zwangsbuße im Kloster,[2]) sondern an die Fälle, wo der Büßer, sei es aus eigenem Entschluß, sei es der Anordnung oder dem Rat des Bußpriesters frei folgend, der Welt entsagte. Im ausgehenden christlichen Altertum wurde die conversio und erst recht der Eintritt ins Kloster als vollwertiger Ersatz der Kirchenbuße angesehen.[3]) Dieselbe Auffassung fanden wir in den angelsächsischen Bußbüchern, wo bei besonders schweren Vergehen die Übernahme des Klosterlebens empfohlen wird.[4]) Paulinus von Aquileja († 802) stellt es einem gewissen Heistulf, der seine Frau ermordet hat, anheim, ob er in ein Kloster eintreten oder die lebenslängliche öffentliche Buße leisten wolle, die im Vergleich zum Klosterleben viel

---

[1]) Vgl. Morinus, l. 7 c. 16 p. 478, Kober, Der Kirchenbann, Tübingen 1863, 478 f., Hausmann, Geschichte der päpstlichen Reservatfälle, Regensburg 1868, 48 ff., J. Langen, Geschichte der römischen Kirche III, Bonn 1892, 427 f.

[2]) Oben 119 ff.

[3]) S. Poschmann, A. K. I, 190 ff.

[4]) Paenitentiale Theodori I 7 § 1 (Wasserschleben 191): Qui multa mala fecerint, i. e. homicidium, adulterium cum muliere et cum pecude et furtum, eant in monasterium et paeniteant usque ad mortem. Ebd. I 4 § 5 (188): Si quis monachum vel clericum occiderit, arma relinquat et Deo serviat vel VII annos paeniteat. Der Mörder hat also die freie Wahl zwischen der eigentlichen Buße und dem Kloster. Weitere Belege s. oben 47 f.

schwerer und härter sei.[1]) Dieser Bescheid des Paulinus ging in das kanonische Recht über. Hinkmar verwies auf ihn den Erzbischof Vulfadus von Bourges, der nach der Buße für Gattenmörder angefragt hatte.[2]) Burchard, Ivo und Gratian übernahmen ihn in ihre Sammlungen.[3]) Ein Kanon der Sammlung Isaaks von Langres stellt vor dieselbe Wahl zwischen öffentlicher Buße oder Kloster die incestuosi und parricidae.[4]) Eine Verordnung dagegen, die sich bei Burchard,[5]) Ivo[6]) und Gratian[7]) findet, macht es einem Laien, der dem König den Eid der Treue bricht, direkt zur Pflicht, ins Kloster zu gehen und dort lebenslänglich Buße zu tun, um dann vor dem Tode noch das viaticum zu erhalten. In diesem Falle wird, wie ersichtlich, der Schuldige auch noch im Kloster als Büßer behandelt, d h. er hat nicht nur die gewöhnlichen Bußübungen der Mönche mitzumachen, sondern es werden darüber hinaus noch besondere Leistungen von ihm verlangt; insbesondere ist er von der Kommunion ausgeschlossen. Die vorhin angeführten Bestimmungen schließen anscheinend diese Forderung nicht ein, indem sie ja das Klosterleben als die wesentlich leichtere Art der Buße empfehlen. Jedenfalls war diese mildere Praxis auch noch im 11. Jahrhundert in Übung. Petrus Damiani erwähnt sie und stellt sie als verhängnisvollen, auf einer Überschätzung des monastischen Lebens beruhenden Mißbrauch hin.[8])

---

[1]) Ingredere in monasterium, humiliare sub manu abbatis, multorum fratrum precibus adiutus . . . Hoc tibi levius et melius esse certissime scias . . . Sin autem paenitentiam publicam in domo tua permanens vel in hoc mundo vis agere, quod tibi gravius et durius et peius esse non dubites, ita ut agere debeas te exhortamur. Ep. ad Heistulfum, ML 99, 181 ff.

[2]) So berichtet Flodoard von Reims in seiner Historia ecclesiae Remensis 3, 21, ML 135, 204.

[3]) Decret. Burch. 6, 40, ML 140, 774; Decret. Ivonis 8, 126, ML 161, 611. Decret. Grat., Corp. iur. can. c. 8 C. 33 q. 2.

[4]) 4, 5, ML 124, 1090 . . . aut monasterium petat, aut, si foris remanere voluerit, tempora paenitentiae secundum canones plene exsolvat.

[5]) 12, 21, ML 140, 880.

[6]) 12, 78, ML 161, 800.

[7]) c. 22 C. Si laicus q. 5.

[8]) De perfectione monachorum 6, ML 145, 298: Nonnulli rectores fratrum plus tribuentes monasticae regulae, quam expediat, quibuslibet a saeculo venientibus, etiamsi graviter lapsi sint, aliam paeniten-

Eine für das Mittelalter besonders charakteristische Art der Bußübung ist die Geißelung. Die körperliche Züchtigung durch Schläge als kirchliche Strafe ist seit dem 5. Jahrhundert bezeugt. Sie wurde vielfach angewandt gegen Kleriker, wie aus zahlreichen Synodalbeschlüssen und anderen Dokumenten aus den verschiedensten Jahrhunderten hervorgeht,[1]) aber auch gegen Laien, und zwar regulär gegen Sklaven und Personen geringeren Standes,

---

tiam non imponunt nisi tantum communem monasterii ordinem servare praecipiunt. Quod profecto quam sit inconsideratum, quam inhumanum, quam penitus indiscretum, quisquis sapit, intelligit? Als Beispiel erzählt Damiani, daß ein Mönch ihm in der Beichte gesagt hätte, sein Abt hätte ihm für seine früheren Vergehen keine besondere Buße mehr auferlegt, quia perhibuit solam conversionem pro omnium peccatorum suorum absolutione plene sufficere. Diese von dem strengen Vorkämpfer für die kirchliche Reform so bekämpfte Auffassung entspricht in Wirklichkeit dem Standpunkt der alten Kirche, wie ihn ein wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert stammendes Fragment wiedergibt: Igitur abrenuntianti publica paenitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur eius delicta, quae gessit in saeculo (ML 58, 875; s. Poschmann, A. K. I, 128 A. 4). — Zum Ganzen Morinus, l. 7 c. 15, p. 475 ff.; Binterim 5, 3, 159 ff.; Schmitz I, 156 f.

[1]) So die Synoden von Vannes (465) c. 13, Mansi VII, 955; Agde (506) c. 41, Mansi VIII, 332; Epaon (517) c. 15, Mansi VIII, 561; 5. Arles (554) c. 6, Mansi IX, 702; 1. Macon (581) c. 8, Mansi IX, 933; Narbonne (589) c. 13, Mansi IX, 1017; Braga (675) c. 7, Mansi XI, 158; das Concilium Germanicum unter Bonifatius (742) c. 6, Mansi XIII, 367; die Reichssynode von Aachen (817) c. 134, Mansi XIV, 238 f.; ferner Gregor I, Registr. 4, 27; 11, 71, ML 77, 699 und 1211, u. a. Näheres bei Kober, Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche (Theol. Quartalschrift 57 (1875) 4 ff., wo die vorgenannten Verordnungen aufgeführt sind; vgl. Hinschius IV, 737 und 814 f. Die Strafe wurde vorwiegend gegen niedere Kleriker angewandt, doch nicht ausschließlich. Die Synode von Braga läßt sie gegen die „honorati subditi", d. h. Presbyter, Äbte und Diakone, nur bei schwereren Vergehen zu. Das Concilium Germanicum i. J. 742 bedroht mit ihr geweihte Priester wegen Unkeuschheit. Die Regel Chrodegangs macht bei der vielfachen Anwendung der „corporalis disciplina" überhaupt keinen Unterschied zwischen höherem und niederem Klerus. S. Kober 29 f. Zum Verständnis dieser uns heute mit der geistlichen Würde unvereinbar erscheinenden Praxis weist Kober hin einmal auf die Tatsache, daß die Kleriker damals zum größeren Teil dem Stande der Leibeigenen angehörten, und sodann auf den geringen Grad wissenschaftlicher und moralischer Bildung der Geistlichen, die vollständig Kinder ihrer rohen, noch halbbarbarischen Zeit und in allerhand Laster verstrickt waren; schließlich hätte die Prügelstrafe damals bei weitem nicht in dem Maße als entehrend gegolten wie heute, weil sie auch sonst an hochgestellten Personen vorgenommen worden und im Vergleich zu den häufig vom Gesetz vorgeschriebenen Verstümmelungen (Kastration, Abhauen der Hände und Füße, Abschneiden der Nase und Ohren) als geringfügig und kaum nennenswert erschienen wäre. Ebd. 30 ff.

bisweilen jedoch auch gegen Freie.[1]) Vor allem spielte die Prügelstrafe eine große Rolle in der Klosterzucht. Die Regel Benedikts sieht sie gegen Mönche vor, bei denen wiederholte Mahnungen zur Besserung vergeblich geblieben sind,[2]) Columban will sie sogar bei den kleinsten Verfehlungen gegen die Klosterordnung angewandt wissen; seine Regula coenobialis entwickelt mit der abgestuften Zahl der für die einzelnen Vergehen vorgeschriebenen Schläge ein förmliches Prügelsystem;[3]) das Concilium Germanicum vom Jahre 742 verordnet die Geißelung für Mönche und Nonnen, die in die Sünde der Unzucht gefallen sind,[4]) die Synode von Douci (874) gibt bei der Festsetzung der Strafe für die Nonne Duda, die sich mit einem Priester versündigt hat, nähere Anweisung, wie die Geißelung (virgarum castigatio) an ihr zu vollziehen ist.[5])

In den bisher genannten Fällen erscheint die Züchtigung mit Schlägen vorab als disziplinäre Strafe. Einen andern Charakter zeigt sie in den angelsächsischen und den von ihnen beeinflußten späteren Bußbüchern, wo sie neben andern Akten der körperlichen Selbstüberwindung als Redemptionsmittel dient und so als freiwilliges Bußwerk übernommen wird. Die Bußbücher Bedas und Egberts bringen ausgiebige Belege dafür.[6]) Regino hat diese Art des Buß-

---

[1]) 2. Synode von Macon (585) c. 1, Mansi IX, 950 (für Sonntagsentheiligung: si rusticus sit aut servus, gravioribus fustium ictibus verberabitur); Elusa (551) c. 3, bei Hefele III², 9; Narbonne (589) c. 4 u. 14, Mansi IX, 1015, 1017; 16. Toledo (693) c. 2 u. 3, Mansi XII, 70 f.; Capitulare Pippini (754/755) c. 1, Mon. Germ. Leg 4°, sect. II, tom. I (Boretius), 30; Isaak von Langres 4, 13, ML 124, 1092; Synode von Augsburg (952) c. 4, Mansi XVIII, 437 u. ö. Wie verbreitet die Prügelstrafe im 10. und 11. Jahrhundert gewesen ist, zeigt am besten folgende sich bei Regino (De eccl. discipl. 2, 76, ML 132, 286) wie bei Burchard (Decret. 1, 75, ML 140, 578) findende Frage, die der visitierende Bischof oder sein Vertreter zu stellen hat: Est aliquis, qui contradicit episcopo aut eius ministris, ne coloni aut servi pro commissis criminibus virgis nudi caedantur? Vgl. Hinschius IV, 803 f., V, 36.

[2]) Regula c. 23 u. 28, ML 66, 502 u. 519.

[3]) Vgl. oben 70; Hauck I, 253.

[4]) Cap. 6, Mansi XII, 367.

[5]) Cap. 7, Mansi XVII, 293: Iubetur coram abtissa sua vel sororibus, ut ceterae metum habeant, nudo dorso remota virorum praesentia virgis flagelletur . . ., ut caro, quae delectabiliter illam traxit ad culpam, afflicta reducat ad veniam et sanguine carnis virgis elicito sanguinem animae, videlicet profusas lacrimas, flagello producat a mente.

[6]) Vgl. oben 53 f.

ersatzes in seine Sammlung aufgenommen,[1]) ebenso Burchard.[2]) Für die Zeit Reginos (Ende des 9. Jahrhunderts) scheint sie noch etwas Neues zu sein; er empfiehlt sie nicht, sondern erwähnt sie nur als eine von manchen gutgeheißene Übung (quidam dicunt).[3]) Allmählich wird dann die Selbstgeißelung nicht nur von den eigentlichen Büßern, sondern auch von anderen eifrigen Christen als Mittel der Abtötung und Buße geübt, zuerst naturgemäß wieder in den Klöstern. Den eifrigsten Förderer und Verteidiger fand sie in Petrus Damiani. Ein alter, heiliger Mönch des Klosters Fontavellano, dem Damiani als Prior vorstand, Dominikus Loricatus — so genannt wegen der lorica, seines eisernen Bußhemdes, das er ständig trug —, der von jeher in dieser Selbstkasteiung das Unglaublichste geleistet hatte, war darin sein Vorbild und Lehrer. Von ihm übernahm er auch ein förmliches Redemptionssystem für die bußrechtliche Bewertung der Geißelung in Verbindung mit der Abbetung des Psalteriums. Zur Kennzeichnung des Geistes der damaligen Zeit sei es hier mitgeteilt: „3000 Geißelhiebe ersetzen, sicut ipso auctore didicimus, normalerweise ein Jahr Buße; da nun, wie oft erprobt ist, während der Rezitation von 10 Psalmen 1000 Geißelhiebe möglich sind, und das Psalterium aus 150 Psalmen besteht, so ergibt sich bei richtiger Berechnung in der ‚disciplina' eines einzigen Psalteriums eine Buße von fünf und bei ihrer zwanzigfachen Wiederholung eine solche

---

[1]) De eccl. discipl. 2, 442: Quidam dixerunt triduanas agere in verberibus et vigiliis insistendo triduum; ebd. 444: Quidam dicunt quinquaginta percussiones vel quinquaginta psalmos pro uno die in autumno, hieme vel verno centum percussiones vel psalmos quinquaginta, in aestate psalterium unum vel percussiones centum. ML 132, 369 f.

[2]) Decret. 19, 24. 25, ML 140, 283: Qui ieiunare non potest et non habet unde redimat (d. i. durch Almosen) . . . Item alio modo, XII triduanae singulae cum psalteriis III impletis et cum palmatis CCC per singula psalteria excusant unius anni paenitentiam . . . Über triduanae s. oben 14. Die palmatae scheinen darin bestanden zu haben, daß der Büßer, zur Erde niedergestreckt, mit den flachen Händen den Boden schlug (Petrus Damiani, Lib. 6 ep. 27, ML 144, 417: allidit in pavimentum saepius palmas). Baronius (Annales eccl., ad ann. 1055 n. 11, Lucae 1745 p. 111) meint dagegen, daß die Hände der Büßer mit der Rute geschlagen worden wären. Du Cange V, 42. Vgl. Binterim 5, 3, 152 f., Schmitz I, 152.

[3]) Über die Frage, ob in den Bußbüchern Bedas und Egberts die von den Redemptionssätzen handelnden Kapitel ursprüngliche Bestandteile oder spätere Zusätze sind, vgl. oben 52 A. 1.

von hundert Jahren." Dominikus, heißt es dann noch weiter, hätte diese Buße von hundert Jahren leicht in sechs Tagen bewältigt. Am Beginn einer Fastenzeit hätte er sich einmal tausend Jahre Buße auferlegen lassen und sie fast ganz vor Ablauf der Fasten vollendet. Eines Tages wäre er zu Damiani in die Zelle gekommen und hätte ihm erzählt, heute wäre es ihm gelungen, während eines Tages und einer Nacht es auf acht Psalterien zu bringen. Sein ganzes Gesicht wäre von den Geißeln durchfurcht und von Beulen blau aufgelaufen gewesen. Das Psallieren wäre ihm so schnell gegangen, weil er die Worte nicht deutlich ausgesprochen, sondern nur in Gedanken ihren Sinn durcheilt hätte.[1])

Es ist begreiflich, daß die neue Bußart mit ihrer Härte und ihrem absonderlichen Rechensystem nicht überall Anklang fand. So machten sich die Kleriker von Florenz über „die neue, in so vielen Jahrhunderten bisher unerhörte Buße" lustig und sprachen die Befürchtung aus, daß mit ihr die kanonische Bußordnung direkt zerstört werden müßte. Damiani, der davon hörte, suchte in einem sehr scharf gehaltenen Schreiben ihre Vorwürfe zu widerlegen. Christus, die Apostel und die Märtyrer seien gegeißelt worden; weshalb sollte es da unangebracht sein, sich zur Strafe für seine Vergehen selber zu geißeln? Er weist sodann hin auf die nicht seltene (non aliquando) Ablösung der Bußjahre durch eine Geldsumme, eine Übung, die bei den Vätern und in den canones auch nicht zu finden wäre, ohne daß man sie deswegen für „absurd und frivol" erkläre. Wenn dem Laien die Redemption durch Almosen gestattet würde, weshalb sollte es dann dem Mönch, der über kein Geld mehr verfügt, verwehrt sein, durch die Züchtigung seines Fleisches sich von der Sünde loszukaufen?[2]) Auf den Punkt, der jedenfalls am meisten An-

---

[1]) Vita S. Dominici Loricati 8, ML 144, 1015 f. Ähnlich berichtet er von dem hl. Bischof Rodulf von Eugubium (Vita 3, ML 144, 1011): Saepe paenitentiam centum suscipiebat annorum, quam scilicet per viginti dies allisione scoparum ceterisque paenitentiae remediis persolvebat.

[2]) Lib 5 ep. 8, ML 144, 350 ff. Ähnlich lib. 6 ep. 26, 415 ff. gegen einen Mönch Petrus. Hier weist er neben den Beispielen Christi und der Apostel darauf hin, daß auch die canones in manchen Fällen die Prügelstrafe vorschreiben, und daß auch vor ihrer Zeit in fast allen Klöstern haec disciplinae regula nequaquam fuit incognita etsi non

stoß erregte, die massive Verrechnung der Geißelhiebe mit einem entsprechenden Teil der Bußzeit, geht der Verteidiger der „Disziplin" nicht ein. Das System als solches war freilich auch bei den andern Redemptionen, wie wir gesehen haben, in Übung, und es war nur die maßlose Übersteigerung, die die neue Praxis zu etwas Unerhörtem stempelte. Jedenfalls hat der Eifer und die Energie Damianis die „Disziplin" zu einer dauernden Einrichtung in den Klöstern gemacht. Aber auch bei den Weltleuten bürgerte sich die Sitte ein,[1]) wie am besten der Umfang des späteren Flagellantentums zeigt. Offiziell-kirchlich ist die Selbstgeißelung anscheinend nicht als legitime Bußredemption anerkannt worden;[2]) Damiani bezeugt aber, daß sehr viele Bischöfe gewisse Pönitenten erst geißeln ließen, bevor sie ihnen die Buße auferlegten.[3])

Die Betrachtung der außerordentlichen Bußmittel hat uns bereits zu dem Redemptionswesen geführt, dessen Ursprung und erste Entwicklung wir früher dargestellt haben.[4]) Bei der fast undurchführbaren Strenge der kanonischen Satzungen waren die Redemptionen schlechthin unentbehrlich. Die karolingische Reform mußte sich notgedrungen mit ihnen ebenso abfinden wie mit den grundsätzlich von ihr verpönten Bußbüchern.[5]) So bringt das Pänitentiale Halitgars am Schluß der Instructio eine Anweisung, wie das Fasten von solchen, die dazu nicht im-

---

adeo frequentata; unde et singulos annos paenitentiae millenis scopis redimere consueverunt. Man dürfe auch nicht Anstoß nehmen an der langen Ausdehnung der Disziplin. Wenn nach der Klosterregel bisher je nach der Art der Verfehlung 30 bis 50 Schläge verabfolgt worden wären, warum sollte es dann unangebracht sein, 60, 100, 200, 400, 500, ja 1000 zu erteilen und auch dann die Zahl noch beliebig zu vermehren? Satis enim absurdum est, ut cuius rei pars minima grate suscipitur, maxima reprobetur, et nimis ineptum est credi, ut bonum quid debeat incipi, sed non permittatur augeri. Vgl. auch Opuscul. 43, de laude flagellorum et, ut loquuntur, disciplinae. ML 145, 679 ff.

[1]) Vita S. Dominici Loricati 10, ML 144, 1018: Huius itaque sancti senis exemplo faciendae disciplinae mos adeo in nostris partibus inolevit, ut non modo viri, sed et nobiles mulieres hoc purgatorii genus inhianter arriperent.

[2]) Binterim 5, 3, 151.

[3]) Lib. 6 ep. 27, ML 144, 416: sancti plurimi pontifices quosdam paenitentes ad paenitentiam venientes prius in oculis suis verberari praecipiunt sicque deinceps paenitentiae iudicium imponunt.

[4]) Oben 18 ff. u. 50 ff.

[5]) S. oben 88.

stande sind, durch Almosen abgelöst werden könne.[1]) Die Synode von Chalon i. J. 813 erhob zwar Einspruch gegen den durch die Praxis beförderten Wahn, daß man sich durch Geld auch bei einem unbußfertigen Leben Straflosigkeit erkaufen könnte; aber ein Verbot der Redemptionen sprach auch sie nicht aus.[2]) Direkt empfohlen wurde die Redemption in einem beschränkten Umfang von der Synode zu Tribur i. J. 895, die sich von einer allzulang ausgedehnten und zu harten Buße nur nachteilige Folgen versprach.[3]) Ebenso stellt die Synode von Reims i. J. 923 in der strengen Buße, die sie über die Teilnehmer am Kriege zwischen den Königen Robert und Karl verhängt, es den Schuldigen frei, das strenge Fasten abzulösen.[4]) Wurde bei solch individuellen Bußauflagen die Redemption bestimmter Verpflichtungen von dem kirchlichen Obern selbst als Erleichterung vorgesehen, so sind die Anweisungen in den Bußbüchern ganz allgemein gehalten in der Weise, daß eine bestimmte Bußzeit durch die dafür vorgesehene Leistung abgelöst werden kann, gleichviel um welches Vergehen es sich handelt. Dadurch war naturgemäß dem Beichtvater

---

[1]) Si quis forte non potuerit ieiunare et habuerit, unde dare possit ad redimendum, si dives fuerit, pro VII hebdomadibus det solidos XX; si autem non habuerit tantum, unde dare possit, det solidos X; si autem multum pauper fuerit, det solidos III. Neminem vero conturbet, quia iussimus XX solidos dare aut minus, quia, si dives fuerit, facilius est illi dare solidos XX quam pauperi solidos III. Sed unusquisque adtendat, cui dare debet, sive pro redemptione captivorum sive super sanctum altare sive pauperibus christianis erogandum. Die Anweisung findet sich auch in anderen Pänitentialien, so in Ps.-Beda c. 41 (Wasserschleben 276), Vallicellanum I (Schmitz I, 243), während sie in der gleichen Instructio anderer Bußbücher fehlt (S. Schmitz II, 196). Es mag dahin gestellt bleiben, ob sie ursprünglich in Halitgars Sammlung gestanden hat. Jedenfalls stammt sie aus dem 9. Jahrhundert. Für ihre Verbreitung spricht am besten die Tatsache, daß sie Aufnahme gefunden hat bei Regino 2, 438, ML 232, 368 f. und Burchard 19, 22, ML 140, 983.

[2]) Can. 36, Mansi XIV, 101.

[3]) Can. 54—58, Mansi XVIII, 156 f. Es handelt sich um die Buße für einen Mörder. Nach einer vierzigtägigen ganz strengen Buße bei Wasser und Brot, ehelicher Enthaltsamkeit usw. darf er ein weiteres Jahr nicht die Kirche betreten und außer an Sonn- und Feiertagen weder Fleisch noch Käse, Wein, Met und Honigbier genießen. Nur auf einer Reise oder auf einem Kriegszug, nie aber zu Hause, darf er den Dienstag, Donnerstag und Sonnabend loskaufen mit einem Denar oder mit der Speisung von drei Armen, so daß er dann Fleisch oder Wein oder Met, aber nur eins von den drei genießen darf. Das zweite und das dritte Jahr dauert die Buße in derselben Weise fort, nur darf er jetzt auch zu Hause diese drei Wochentage ablösen.

[4]) Mansi XVIII, 345; s. oben 135.

in der Bemessung der Buße ein weiter Spielraum gelassen. Regino und Burchard bieten eine ganze Reihe solcher Redemptionsregeln,[1]) die im wesentlichen dieselben sind, wie die uns aus den Pänitentialien Bedas und Egberts bekannten.[2]) Wir treffen da wieder die triduanae — triduanas agere in verberibus et vigiliis insistendo triduum[3]) —, das Sichhinwerfen auf die Erde, die zahlreichen Kniebeugungen, das Psalmensingen stehend oder knieend, das verschärfte Fasten, die palmatae, die Bestellung von hl. Messen, vor allem aber die Geldredemptionen, die, wie die öfters wiederkehrende Wendung „si habet, unde redimat" zeigt, die Redemptionen schlechthin sind. Dagegen wird nicht der Abusus erwähnt, sich in der Buße durch andere gegen Geld vertreten zu lassen, wie er uns in dem Bußbuch Bedas begegnete und in der Bußordnung des Königs Eadgar seine systematische Ausgestaltung fand.[4])

Im Hinblick auf die Autorität, die den Sammlungen Reginos und Burchards zukam, können wir ermessen, welche Rolle die Redemptionen im Bußwesen der damaligen Zeit gespielt haben müssen. Selbst der überstrenge Petrus Damiani ließ sie als etwas Selbstverständliches gelten, und zwar nicht nur in der Form von Leistungen heroischer Selbstüberwindung, sondern auch von Geldzahlungen. Wir hörten schon, wie er die Sitte der Selbstgeißelung verteidigt mit der Berufung auf die allgemein geübte Redemption durch Almosen.[5]) Autoritativ setzte er i. J. 1059 als päpstlicher Legat eine Geldredemption fest bei der Bußbemessung für den simonistischen Erzbischof von Mailand, wie er in dem Schreiben an Hildebrand, den damaligen Archidiakon von Rom berichtet: Centum annorum sibi paenitentiam indidi redemptionemque eius taxatam per unumquemque annum pecuniae quantitate praefixi.[6]) Die

[1]) Regino 2, 438—446, ML 232, 368 ff., Burchard 19, 11—25, ML 140, 981 ff. Für Burchard vgl. dazu Köniqer, Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit. München 1905, 147 ff.

[2]) S. oben 52 ff.

[3]) Regino 2, 442.

[4]) S. oben 56.

[5]) S. oben 149.

[6]) Mansi XIX, 893. — Die simonistischen Kleriker erhielten fünf oder sieben Jahre Buße mit wöchentlich drei Fasttagen bei Wasser und Brot und durften davon einen Tag ablösen entweder mit dem Beten eines Psalters oder damit, daß sie einen Armen speisten, ihm die Füße wuschen und ihm ein Geldstück gaben.

phantastische Zahl von hundert und mehr Bußjahren, mit der man damals operierte,[1]) hatte ja auch von vornherein nur Sinn, wenn sie lediglich als Maßstab für die zu fordernden Redemptionsleistungen diente. Eine besonnene Würdigung des Sachverhalts wird davor bewahren, das ganze Redemptionsverfahren als Laxismus in Bausch und Bogen zu verurteilen.[2])

Der Begriff der Redemption zeigt, wie die Kirche bemüht war, trotz aller Neuerung in der konkreten Gestaltung der Buße grundsätzlich die Kontinuität mit der alten Bußpraxis zu wahren. Die alten Bußkanones wurden nach wie vor als normgebend betrachtet. Selbst solche Satzungen, für die nach der Entwicklung, welche das Bußwesen genommen hatte, absolut kein Platz mehr geblieben war, wurden in den Sammlungen weitergeführt. Tatsächlich war ja die Kontinuität, wie wir gleich am Anfang unserer Untersuchung es scharf heraus gestellt haben,[3]) in einem ganz wesentlichen Punkt unterbrochen. Die Übernahme der Buße begründete nicht mehr einen besonderen religiösen Stand mit den tiefeingreifenden lebenslänglichen, unwiderruflichen Verpflichtungen. Mochte die Buße jetzt auch noch so lange währen, mochten in einzelnen schweren Fällen gewisse Verpflichtungen für das ganze Leben auferlegt sein, immer handelte es sich nur um die Verrichtung der den einzelnen speziell aufgegebenen Bußleistungen, nicht um eine Pflicht, die aus dem Büßerstand als solchem geflossen wäre.

Die Idee, daß man durch die Übernahme der Buße aus dem Laienstand ausscheide und ein „Religiose" werde,[4]) wurde in der spanischen Kirche, die am längsten bei der Tradition verharrte, noch im 7. Jahrhundert im Sinne der alten Kirche praktisch anerkannt. Im Jahre 633 verordnete can. 55 der 4. Synode von Toledo (633):[5]) Quicumque ex saecularibus accipientes paenitentiam totonderunt se et rursus praevaricantes laici effecti sunt, comprehensi ab episcopo suo ad paenitentiam, ex qua re-

[1]) S. oben 149.
[2]) S. oben 55 f.
[3]) S. oben 9.
[4]) Vgl. Poschmann, A. K. I, 98 ff.
[5]) Mansi X, 632.

cesserunt, revocentur. Und noch ein halbes Jahrhundert später schärfte can. 2 der 12. Synode von Toledo (681)[1] das Gesetz ein, daß solche, die besinnungslos auf dem Krankenbett die Buße empfangen, nach ihrer Genesung an das „votum" paenitentiae, auch wenn sie es nicht persönlich abgelegt hätten, gebunden seien, d. i. an Tonsur, religiöse Kleidung, Aufgabe des Militärdienstes: Sicut baptismum ita et paenitentiae donum, quod nescientibus illabitur, absque ulla repugnantia inviolabiliter hi, qui illud exceperint, observabunt.[2] Zwar werden diese und ähnliche Bestimmungen auch nach der karolingischen Bußreform weitergeführt. Rabanus Maurus wiederholt z. B. den genannten can. 55 von 4. Toledo und den ähnlich lautenden can. 11 der 1. Synode von Orleans (511);[3] desgleichen führt er ebenso wie Halitgar[4] die alte Verordnung des Papstes Siricius gegen die „abgefallenen" Büßer auf, deren Verbrechen darin bestand, daß sie nach vollbrachter Buße das eheliche Leben wieder aufgenommen hatten.[5] Isaak von Langres[6] bringt in seiner Sammlung can. 15 von Agde (506), wonach jüngeren Leuten non facile paenitentia committenda est propter aetatis fragilitatem.[7] In diesen Fällen handelt es sich indes nur noch um Repristinationen, die bei der veränderten Gestaltung des Bußwesens entweder gar nicht mehr oder doch nur in einem wesentlich modifizierten Sinne praktisch anwendbar waren.[8]

Was jene lebenslänglichen Verpflichtungen des altkirchlichen Büßerstandes im einzelnen betrifft, so wurde das Eheverbot in unserer Periode noch für einzelne, besonders schwere Vergehen ausgesprochen. So bestimmte das Dekret der von Pippin einberufenen Synode

[1]) Mansi XI, 1029 f.

[2]) Vgl. dazu Poschmann, A. K. I, 98 f., 288 f.

[3]) Liber paenitentium c. 37, ML 112, 1422; ep. ad Heribaldum c. 12, ML 110, 481 f.

[4]) De paenit. lib. 3 c. 8, ML 105, 678.

[5]) Vgl. Poschmann 59 ff.

[6]) 1, 37, ML 124, 1087.

[7]) Vgl. Poschmann 102.

[8]) So konnte can. 55 von 4. Toledo als Maßregel gegen solche gelten, die schon vor Ablauf der eigentlichen Bußzeit sich den Verpflichtungen der öffentlichen Büßer entzogen, während der Kanon in Wirklichkeit dem Büßer für immer die Rückkehr zum weltlichen Leben verbietet.

von Compiègne vom Jahre 757: Si quis homo habet mulierem legitimam et frater eius adulteravit cum ea, ille frater vel illa femina, qui adulterium perpetraverunt, interim quo vivunt, numquam habeant coniugium,[1]) eine Verordnung, die Aufnahme gefunden hat bei Isaak von Langres,[2]) Regino,[3]) Burchard[4]) u. a. Ähnlich lautet eine von Isaak aufgeführte Bestimmung gegen eine Frau, die zwei Brüder geheiratet, und gegen zwei Brüder, die unwissentlich mit ein und demselben Weibe Unzucht verübt haben.[5]) Ebenso wird in derselben Sammlung jedwede Ehe untersagt einem Mädchen, das sich mit sofortiger oder nachträglicher Einwilligung entführen läßt;[6]) auch die Synode von Meaux (845) verfügt, daß fortan die raptores sine spe coniugii perpetuo maneant.[7]) Ist in den bisher genannten Fällen die Verpflichtung zu ständiger Enthaltsamkeit sichtlich gewählt als spezielle Strafe für ungezügelte geschlechtliche Leidenschaft, so wird sie in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts noch verhängt über die parricidae, d. h. die Mörder von Verwandten, und über die Mörder von Geistlichen und Mönchen. So cap. 4 der Synode von Diedenhofen (821),[8]) Isaak von Langres,[9]) Benedikt Levita,[10]) die Synode von Mainz (847).[11]) Die Synode von Troslè i. J. 909 zitiert die Strafbestimmung aus Benedikt Levita;[12]) Regino[13]) dagegen und Burchard[14]) haben die der Synode von Mainz aufgenommen. Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts finden wir aber in dieser Beziehung eine mildere Praxis bezeugt. Das

[1]) Nr. 11. Mon. Germ. Leg. II, 1 p. 38.
[2]) 3, 1, ML 124, 1087.
[3]) 2, 216, ML 232, 326.
[4]) 17, 17, ML 140, 922.
[5]) 3, 8, ML 124, 1089.
[6]) 11, 14, ebd. 1106.
[7]) Cap. 66, Mansi XIV, 835; ähnlich c. 67. Für solche, die vor der Promulgation dieses Gesetzes die Entführung verübt oder in sie eingewilligt haben, ist die Synode milder, indem sie den Schuldigen nach Leistung der öffentlichen Buße die Verehelichung gestattet, und zwar unter Hinweis auf die schon von Leo I. geübte Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur. Ebd. c. 64 u. 65; bezüglich der Praxis Leos I. s. Poschmann 66.
[8]) Mansi XIV, 390.
[9]) 2, 9, ML 124, 1086 f.
[10]) 2, 98, Mon. Germ. Leg. II, 2 in fol. p. 78.
[11]) Cap. 20 (s. oben 138) u. 24, Mansi XIV, 909 u. 910.
[12]) Mansi XVIII A, 301.
[13]) 2, 29, ML 132, 291.
[14]) 6, 35, ML 140, 773.

absolute Eheverbot hatte nur zu leicht schlimmere Vergehen zur Folge, und so sahen sich gerade die Päpste veranlaßt, aus pastoralen Gründen von der Verhängung dieser Strafe abzusehen. Nikolaus I. hob in dem schon herangezogenen Fall des Wimarus, der seine drei Söhne getötet hatte, ausdrücklich hervor: Liceat illi uxorem propriam non deserere, ne forte incidat in adulterium.[1]) Der Schuldige durfte hier also sogar während der eigentlichen Bußzeit die Ehe fortsetzen. Auch der Vorgänger Nikolaus I., Benedikt III., hatte schon einem Brudermörder den Gebrauch der Ehe weitergestattet.[2]) Ebenso dürfen wir annehmen, daß Johann VIII. in dem ebenfalls schon erwähnten Schreiben an den Bischof Wido, wo er die von diesem für einen Mörder festgesetzte Buße zu hart fand,[3]) zu den Härten auch die Bestimmung gerechnet haben wird: uxorem non accepturum. Die Synode zu Worms i. J. 868 erklärte bei der Verordnung der Buße für patricidae et fratricidae: Ab uxoribus, si habuerint, non separentur. Si autem non habuerint et se continere non valuerint, legitimas accipiant in ieiunio feminas, ne in fornicationis voraginem incidere videantur.[4]) Dieser Kanon kehrt sowohl bei Regino[5]) wie bei Burchard[6]) wieder, und wenn er mit den von den beiden Sammlungen ebenfalls aufgenommenen Bestimmungen der Synode von Mainz (847) im Widerspruch steht, so dürfen wir annehmen, daß jene rigorosen Bestimmungen inzwischen schon antiquiert waren.

Das Verbot des Militärdienstes als Nebenstrafe für ganz schwere Vergehen wurde in dieser Periode noch konsequenter durchgeführt als das Eheverbot. Die Wendungen „arma non sumat", „non licebit militiae cingulum sumere" u. dgl. begegnen uns in der Mehrzahl der gegen die parricidae gerichteten canones. Meist wird dabei das Verbot für immer ausgesprochen,[7]) bisweilen mit der Ein-

[1]) Ep. 17 ad Rivolardum, Mansi XV, 388; s. oben 134, wo die an sich sehr strenge Buße mitgeteilt ist. Ebenso in ep. ad Rodulfum, Mansi XV, 459 (s. oben 141).
[2]) Pflugk-Harttung III p. 4 (s. oben 141).
[3]) Ep. 92, ML 126, 743 (s. oben 140).
[4]) Cap. 30, Mansi XV, 875.
[5]) 2, 27, ML 132, 290.
[6]) 6, 34, ML 140, 772 f.
[7]) So z. B. Synode von Mainz 847, can. 20 u. 24 (oben 155), Synode von Worms 868, cap. 26 (oben 134).

schränkung „nisi contra paganos“.[1]) Ein von Isaak von Langres[2]) und von Benedikt Levita[3]) aufgeführter Kanon verlangt, daß Incestuöse usque ad satisfactionem ecclesiae et proprii episcopi canonicam reconciliationem . . . nec saecularia negotia exercere nec placitis aut accusationibus vel testimoniis interesse. Hier wird also, entsprechend der altkirchlichen Praxis, jedwede geschäftliche und forensische Tätigkeit untersagt; der Militärdienst ist zweifellos in den „saecularia negotia“ eingeschlossen. Das Verbot gilt aber anscheinend nur für die eigentliche Bußzeit, nicht fürs ganze Leben. Benedikt III. erlaubte in dem genannten Erlaß gegen den Brudermörder[4]) diesem sogar von vornherein, die Waffen weiterzutragen. Jedenfalls geht aus alledem hervor, daß die öffentliche Buße *als solche* die Übernahme der erwähnten lebenslänglichen Verpflichtungen nicht mehr bedingte.[5])

Dagegen war der Grundsatz noch in Kraft geblieben, daß die öffentliche Buße die *Irregularität* nach sich ziehe, und ebenso galt das damit verwandte Gesetz, daß die Geistlichen vom Diakon aufwärts nicht der öffentlichen Buße unterworfen werden dürften. So schließt das Kapitulare Gregors II. an den bayrischen Bischof Martian aus dem Jahre 714 einen „expaenitens“ von den ordines, oder wenn er sie gesetzwidrig empfangen hat, von der weiteren Beförderung aus;[6]) desgleichen stimmt Papst Zacharias dem hl. Bonifatius darin zu: ut nullus homicida, nullus adulter, nullus fornicator sacrum ministerium debeat tractare, sed neque *expaenitentes* (ex paenitente quis) aut talis, qualem sacri canones prohibent esse sacerdo-

---

[1]) Vgl. Nikolaus I, ep. 17 ad Rivolardum (oben 134), Synode von Worms, cap. 30 (s. oben 156 A. 7).

[2]) 4, 14, ML 124, 1089.

[3]) 3, 433, Mon. Germ. Leg. II, 2 in fol. p. 130.

[4]) Oben 141 u. 156.

[5]) Der apodiktische Kanon Leos I: Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis post paenitentiae actionem redire ad militiam saecularem wird zwar in den Sammlungen weitergeführt (vgl. Halitgar, De paenit. lib. 3 c. 7, ML 105, 678; Regino 1, 314, ML 132, 254; Burchard 19, 66, ML 140, 999), aber die Praxis begnügte sich damit, ihn auf einzelne, von dem Gesetz ausdrücklich bestimmte Fälle, z. B. für die parricidae, anzuwenden. Vgl. dazu *Morinus*, lib. 5 c. 22, p. 309 ff.

[6]) Mansi XII, 258.

tem.[1]) Die Synode von Douci (874),[2]) Regino[3]) und Burchard[4]) bringen das Dekret Leos I.: Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut diaconi gradu fuerint consecrati, hi pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant paenitendi... Unde huiusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio;[5]) Burchard[6]) auch das alte Geseß des Siricius: . . . ut sicut paenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post paenitudinem ac reconciliationem nulli umquam laico liceat honorem clericatus adipisci. Beide Grundsäße behaupteten sogar noch in der Hochscholastik ihre Geltung.[7]) Naturgemäß aber kam ihnen seit der Einführung der Privatbuße nicht im entferntesten mehr die Bedeutung zu wie in der alten Kirche. Wurde ehedem die kirchliche Buße überhaupt als unverträglich mit der klerikalen Würde erachtet, so jeßt nur die öffentliche Form der Kirchenbuße. Rabanus Maurus widmet in seinem Pänitentiale der Frage eine eingehende Erörterung. Danach sind die Träger der Ordines, wenn sie nachweislich vor oder nach der Weihe Kapitalvergehen verübt haben, nach der alten Regel abzuseßen; wenn diese Vergehen dagegen geheim sind und die Schuldigen sie bekennen coram oculis Dei praesente etiam sacerdote, qui eis indicturus est paenitentiam, ist ihnen bei aufrichtiger Buße gradu servato spes veniae de misericordia Dei promittenda.[8])

[1]) Ep. 51, bei Jaffé, Monumenta Moguntina, Berol. 1866, 150.
[2]) Mansi XVII, 292.
[3]) 1, 312, ML 132, 254.
[4]) 19, 71, ML 140, 999.
[5]) Vgl. dazu Poschmann 172 ff.
[6]) 19, 49, ML 140, 994.
[7]) Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 89 a. 3 ad 3; Supplem. q. 28 a. 3.
[8]) Epist. ad Heribald. c. 10, ML 110, 474 f. Ebenso etwas später (476): De his autem, quorum occulta sunt peccata nec manifeste ab aliquo argui possunt, si salubriter compuncti pro peccatis confessionem coram episcopo sive presbytero paenitentiam agant, occulte faciunt, bonum mihi videtur, ut secundum id, quod sibi decretum fuerit ab episcopo sive presbytero, paenitentiam agant . . . ac sic se veniam a Domino percepturos et gradum recuperaturos confidunt. Vgl. damit den Grundsaß Isidors von Sevilla, wonach die Buße so zu gestalten ist, ut a sacerdotibus et levitis Deo tantum teste fiat, a ceteris vero adstante coram Deo solemniter sacerdote. (De eccl. off. 2, 6, ML 83, 802; s. Poschmann 285 f.) Ebenso überläßt es Pomerius dem Gewissen des Klerikers, der im geheimen schwer gesündigt hat, sich selbst, ohne Inanpruchnahme eines Priesters, die Buße zu bestimmen. (De vita contempl. l. 2 c. 7, 2 u. 3;

Die Voraussetzung dafür, daß die alte Kirchenbuße einen besonderen Stand mit lebenslänglichen Verpflichtungen begründete, war ihre Unwiederholbarkeit. Auch dies Prinzip wurde für die öffentliche Buße, allerdings nicht durchweg, weiter aufrecht erhalten. Mehrfach begegnen wir in den Sammlungen der berühmten Verordnung des Papstes Siricius,[1]) daß die Rückfälligen, weil sie nicht mehr das suffugium paenitendi hätten, fortan nur in der Gebetsgemeinschaft der Gläubigen verbleiben, die eucharistische Kommunion dagegen nur vor dem Tode als viaticum erhalten dürften.[2]) Die Synode ad S. Macram zu Fimes i. J. 881[3]) unterscheidet bei den Rückfälligen inter eos, qui post paenitentiam et professionem ad criminalia et publica peccata redeunt per contemptum et in eis perseverare diligunt, et inter eos, qui per fragilitatem in praeterita peccata criminalia vel publica recidunt et iterum paenitentiam poscunt; die ersten erklärt sie naturgemäß wegen ihrer Unbußfertigkeit als unheilbar. Für die andern dagegen beruft sie sich auf eine Auslassung des hl. Augustinus, wo der Kirchenvater bei allem Festhalten an dem Grundsatz, ut locus illius humillimae paenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, den Rückfälligen, wenn sie wahrhaft bußfertig sind, die göttliche Vergebung in Aussicht stellt.[4]) Die von der Synode gebrauchte Wendung, daß die Rückfälligen iterum „paenitentiam poscunt", legt die Vermutung

Poschmann 202). Was das Verbleiben sündiger Kleriker im Amt betrifft, so ist Rabanus dafür, daß sie auch bei geheimen Vergehen nach der Weisung des Beichtvaters wenigstens eine Zeitlang ihre Funktionen aufgeben; nur so ist die Bemerkung, daß sie „ihren Grad wiedererlangen" können, verständlich. Anderseits scheint er auch solchen Klerikern, die öffentlich gesündigt haben, die Rückkehr in ihr Amt nicht für immer zu verschließen. Jedenfalls macht er sich den vom alten gemeinkirchlichen Recht abweichenden Grundsatz Isidors (Ep. 4, 3 ad Massonem, ML 83, 899; s. Poschmann 296) zu eigen, daß die auf unwiderrufliche Absetzung dringenden canones nur gegen unbußfertige Priester gerichtet seien, und beruft sich ferner auf eine dem Papst Gregor I. fälschlich zugeschobene Äußerung, die in direktem Widerspruch zu der sonst vielfach bezeugten Haltung des Papstes die Wiedereinsetzung gefallener Priester verteidigt (Registr. 9, 52, ML 77, 987; s. Poschmann 259).

[1]) Ep. 1, 5 ad Himerium, Mansi III, 657.

[2]) So bei Halitgar, De paenit. l. 3 c. 8, ML 105, 678; Rabanus, Ep. ad Heribald. c. 12, ML 110, 482; Burchard, 19, 57, ML 140, 997.

[3]) C. 7, Mansi XVII A, 553.

[4]) Ep. 153, 3, 7, ML 33, 655 f.

nahe, daß sie ihnen nicht nur im Sinne der alten Kirche das viaticum gewährt haben wird, sondern auch die Wiederholung der kirchlichen Buße in der privaten Form. Da der öftere Empfang der Privatbuße etwas Selbstverständliches war,[1]) und, wie wir später sehen werden, für alle sogar als Pflicht galt, fiel ja jeder Grund weg, den rückfälligen öffentlichen Büßern die Privatbuße zu verweigern. Ja, auch das Verbot, die öffentliche Buße zu wiederholen, wurde allmählich nicht mehr überall durchgeführt. So bemerkt die Hugo von St. Viktor zugeschriebene Summa sententiarum, die jedenfalls von 1150 entstanden ist,[2]) zu dem bekannten Dictum des hl. Ambrosius über die una paenitentia,[3]) der Heilige meine damit nur die paenitentia solemnis, und fügt folgende Erklärung hinzu: Solemnis paenitentia dicitur, quae fit in manifesto extra ecclesiam, scilicet quae de gravibus peccatis tantum iniungitur et de iis, qui manifeste ecclesiam laeserunt, et olim illa paenitentia non iterabatur. Et adhuc quidem in quibusdam ecclesiis hoc servatur pro reverentia sacramenti. Nec iniungitur illa paenitentia solemnis iterum criminaliter peccanti, sed datur aliquod consilium. Eine ganz ähnliche Notiz bringt Petrus von Poitiers, der berühmte Lehrer an der Pariser Domschule, in seinen spätestens 1176 vollendeten Sentenzen.[4]) Erscheint hiernach der Grundsatz der una paenitentia auch in der Anwendung auf die paenitentia solemnis fast nur noch als ein historisches Rudiment, das sich hie und da noch erhalten hat, so lehrt die Hochscholastik wieder ganz kategorisch, daß die

---

[1]) Formell finde ich die Wiederholung der kirchlichen Buße zum ersten Mal verordnet in dem Paenitentiale Vindobonnense (s. oben 79) can. 46 (Schmitz II, 354): Si paenitentiam susciperit homo et unde paenituit, eadem rerum commiserit, iubemus, ut iterum et paenitentiam agat et tociens paenitentiam tollat, quociens peccata commiserit. Tociens et pius Dominus Deus, quociens ad eum conversus fuerit homo. Praecipimus igitur, ut quacumque hora homo paenitentiam pecierit, eadem hora ei tribuatur, non transferat in alio die.

[2]) Tr. 6 c. 12, ML 176, 150. Vgl. B. Geyer, Verfasser u. Abfassungszeit der sog. Summa sentent. Theol. Quartalschr. 107 (1926), 89 ff.

[3]) De paen. 2, 10, 95, ML 16, 520: sicut unum baptisma ita una paenitentia, quae tamen publice agitur.

[4]) Lib. 3 c. 16, ML 211, 1072: Quasi dicat (sc. Ambrosius): Sicut baptismus non iteratur, ita nec paenitentia; sed hoc intelligi debet de paenitentia solemni et secundum diversarum ecclesiarum consuetudinem. Forsitan enim in quibusdam reperitur ecclesiis, in aliis autem non.

solemnis paenitentia unwiederholbar sei und dem Rückfälligen nur die private Buße offen stehe.[1])

Diese an sich auffallende Tatsache erklärt sich daraus, daß seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts der Begriff der paenitentia solemnis uns in einem wesentlich verengerten Sinn entgegentritt. Die Bezeichnung der Buße als solemnis kommt, soweit ich sehe, überhaupt erst im 12. Jahrhundert auf und besagt zunächst dasselbe wie der Ausdruck „öffentliche" Buße, indem die öffentliche Buße sich in der früher dargestellten feierlichen Form vollzog. In diesem Sinne treffen wir die Bezeichnung bei Hugo von St. Viktor,[2]) bei Petrus Lombardus, Gratian, Petrus von Poitiers und anderen Scholastikern und Kanonisten jener Zeit.[3]) Später aber wird die paenitentia solemnis nicht nur der privaten, sondern auch der öffentlichen Buße entgegengesetzt, so daß man nunmehr von einer dreifachen Buße spricht, der paenitentia privata, publica und solemnis. Die ersten Bezeugungen dieser neuen Einteilung finden sich in dem Pänitentiale des Robert von Flamesbury, das in der Zeit zwischen 1207 und 1215 verfaßt ist, in der Summula fratris Conradi, deren Entstehung in die Zeit des Papstes Honorius III. fällt,[4]) und im Pänitentiale des zwischen 1180 und 1230 in St. Viktor zu Paris lebenden Augustinerchorherrn Petrus von Poitiers.[5]) Robert von Flamesbury unterscheidet die drei

---

[1]) Vgl. Thomas, S. th. Supplem. q. 28 a. 2. Lehrreich ist, wie er die Unwiederholbarkeit der solemnis paenitentia begründet: primo, ne ex iteratione vilescat; secundo, propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quae semel tantum est facta; tertio, quia solemnizatio est quasi quaedam professio perpetuo paenitentiam conservandi, et ideo iteratio solemnitati repugnat (Ebd.). Der zweite Grund ist eine erkünstelte Ausdeutung des Ritus, der erste und der dritte waren in der alten Kirche geltend gemacht worden gegen die Wiederholung der Kirchenbuße überhaupt, nicht nur der „feierlichen" Buße. Ehedem hatte man in der Kirchenbuße als solche eine wirkliche „Profeß" gesehen (S. Poschmann), jetzt ist der feierliche Ritus eine „quasi quaedam professio" — sehr bezeichnend für die Wandlung im Bußwesen, die sich inzwischen vollzogen hat.

[2]) Vgl. die oben zitierte Stelle.

[3]) S. Morinus, l. 5 c. 25 p. 320.

[4]) Näheres über die Verfasser und den Inhalt der beiden noch ungedruckten Dokumente bei Dietterle, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 24 (1903), 363 ff. u. 520 ff.

[5]) S. Buchberger, Kirchl. Handlex., Freiburg 1912, II, 1445. Morinus (a. a. O.) verwechselt den Verfasser mit dem vorhin genannten Lehrer der Pariser Domschule Petrus von Poitiers.

Bußarten folgendermaßen: Paenitentia alia solemnis, alia publica, alia privata. Solemnis est, quae fit in capite ieiunii, quoniam cum solemnitate in cinere et cilicio eiciuntur paenitentes ab ecclesia. Haec etiam est publica, quia publice fit. Publica et non solemnis est, quae fit in facie ecclesiae sine supradicta solemnitate, ut peregrinatio. Privata est illa, quae quotidie fit privatim coram sacerdote. Solemnem paenitentiam non iniunget aliquis nisi episcopus vel aliquis eius auctoritate nisi in necessitate; tunc etiam poterit laicus eum reconciliare . . . Publicam paenitentiam sicut et privatam simplex iniungit sacerdos et quolibet tempore. Nach dieser Erklärung zählt er sechs Rechtsbestimmungen auf, die für die paenitentia solemnis gelten: Sie darf einem Kleriker nicht auferlegt werden, sie macht den Laien unfähig für die Weihe, sie darf nicht wiederholt werden, sie macht die Schließung einer Ehe unmöglich und verlangt Aufgabe des Militärdienstes und der weltlichen Geschäfte.[1]) Ebenso bestimmt Raimund von Pennaforte in seiner berühmten Summa de paenitentia et matrimonio[2]) den Unterschied zwischen der paenitentia solemnis und der paenitentia publica, desgleichen die großen Scholastiker Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas. Dieser bemerkt indes mit Raimund von Pennaforte, daß „die Autoritäten" sich über die paenitentia solemnis verschieden äußerten, indem dieselbe mitunter der paenitentia publica gleichgesetzt würde.[3]) Wo man den Unterschied durchführte, trat die paenitentia solemnis in Kraft nur bei ganz schweren und in besonders schlimmer Weise Ärgernis erregenden Vergehen. Nach dem Pänitentiale des Petrus von Poitiers wird sie auferlegt pro peccatis enormioribus, ut pro parricidio, wobei der Begriff parricidium im weiteren Sinne als Verwandtenmord gefaßt wird.[4]) Raimund, Albertus Magnus, Alexander von Hales, Bonaventura, Heinrich von Susa (Hostiensis) fordern sie all-

[1]) Abgedruckt von Morinus, ebd. 320.
[2]) Lib. 3 tit. 34 § 3, Veronae 1744, p. 419. Die Arbeit Raimunds, die vorbildlich für die zahlreichen späteren Beichtsummulen geworden ist, ruht auf der Grundlage der Werke Roberts von Flamesbury und Konrads und wird in den Jahren 1234—1245 entstanden sein (S. Dietterle, a. a. O. 530 ff.).
[3]) S. th. Suppl. q. 28 a. 3.
[4]) A. a. O.

gemein für ein crimen gravissimum oder vulgatissimum, quod totam urbem commoverit (vgl. can. 30 der Synode von Hippo, 393). Heinrich von Susa zählt als Beispiele auf: Mord, Sakrileg, Inzest et consimilia, quae gravia sunt horrenda et publica. Bei anderen öffentlichen Vergehen, die nicht mit solchem Ärgernis verbunden sind, genügt die einfache öffentliche Buße.[1]) Eine feste Grenze ließ sich dabei naturgemäß nicht ziehen, und so wird im einzelnen die Praxis sehr verschieden gewesen sein.

Was die Form der beiden Bußarten angeht, so war das charakteristische Merkmal der paenitentia solemnis, wie schon gesagt, der in den Ritualien vorgesehene, dem Bischof reservierte Ritus am Aschermittwoch und der entsprechende Rekonziliationsritus am Gründonnerstag. Auch die einfache öffentliche Buße wurde, wie wir von Robert von Flamesbury hörten, in facie ecclesiae verhängt, aber ohne jene Feierlichkeit und von einem einfachen Priester. Als Form dieser Buße erwähnen die Autoren immer nur die peregrinatio, die durch das besondere für die Büßer vorgesehene Pilgerkleid und den Pilgerstab den Charakter der Öffentlichkeit erhielt.[2]) Der Ritus für die Auferlegung der Buße bestand daher jedenfalls in der Überreichung der genannten Abzeichen an die Bußpilger. Albertus bemerkt, es stimmten alle darin überein, daß die peregrinatio cum certa veste von einem beliebigen Priester auferlegt werden dürfte; in Bezug auf andere Arten der einfachen öffentlichen Buße gingen dagegen die Gewohnheiten der Kirchen auseinander.

Mit der Erörterung über die paenitentia solemnis sind wir bereits über die zeitliche Grenze hinausgegangen, die sich die vorliegende Untersuchung an sich gesteckt hat. Wir sind aber nunmehr in der Lage, von dem späteren Tatbestand Rückschlüsse auf die frühere Entwicklung der

---

[1]) Die Belege bei Morinus 320 f.

[2]) Raimund, a. a. O.: Proprie publica dicitur illa paenitentia, quae fit in facie ecclesiae non cum praedicta solemnitate, sed cum iniungitur peregrinatio per mundum cum baculo cubitali et scapulari vel veste ad aliqua ad hoc consueta. Albertus und Thomas sprechen von der peregrinatio per mundum cum baculo cubitali (S. Morinus, ebd.). Die bisweilen angewandte Verschärfung der Buße durch Tragen eiserner Ringe um Hals oder an den Händen und Beinen haben wir früher erwähnt (oben 137).

öffentlichen Buße zu machen. Die karolingische Reform hatte, wie wir früher gezeigt haben, das ernste Bestreben, die alte kanonische Form der Buße in jeder Beziehung wiederherzustellen. In Wirklichkeit aber gaben ihre Vertreter, ohne sich dessen bewußt zu sein, ein wesentliches Stück der alten Bußordnung preis, indem sie deren Durchführung nur gegenüber den öffentlichen Vergehen verlangten, während sie die geheimen Sünden dem privaten Bußverfahren überließen.[1]) Im weiteren Verlauf der Entwicklung wurde nun die öffentliche Buße immer mehr zurückgedrängt. Es war schon naturgemäß schwer, in den einzelnen Fällen praktisch zu entscheiden, ob ein Vergehen geheim oder öffentlich, d. h. in einem Grade ärgniserregend war, daß es öffentliche Sühne erheischte. Letzthin war das Urteil in das Ermessen des mehr oder weniger streng gerichteten Bischofs gestellt. Da die Sünder begreiflicherweise nur schwer für die öffentliche Buße zu haben waren, lag es nahe, daß die Kirche, wo die Fälle nicht allzu kraß lagen, sich mit der privaten Buße begnügte. Die Klage, daß nur ganz wenige zur öffentlichen Buße zu bewegen wären, hörte auch nach der Zeit der Reform nicht auf. Und wo die Synoden auf die Anwendung der kanonischen Bußform drängten, da hatten sie fast immer nur ganz schlimme Verbrecher im Auge, parricidae, incestuosi u. dgl.,[2]) so daß schon damals im allgemeinen die öffentliche Buße auf jene Vergehen beschränkt wurde, die später Gegenstand der paenitentia solemnis waren. Für die gewöhnlichen schweren Sünden wurde die öffentliche Buße von vornherein mehr in der Theorie gefordert als praktisch durchgeführt. Auf der andern Seite war es aber auch wieder schwer, die private Buße immer als geheim anzusprechen. Grundsätzlich sollten ja bei ihr dieselben Strafsätze angewandt werden wie bei dem öffentlichen Verfahren, und wir haben gesehen, daß man in der Befürchtung, es möchte durch die äußere Bußleistung die Schuld des Pönitenten verraten werden, nicht gerade ängstlich war.[3]) Wenn die Büßer für lange Zeit von der Kommunion

[1]) S. oben 96 f.
[2]) Vgl. oben 95.
[3]) S. oben 100.

und vom Opfer ausgeschlossen wurden, oder wenn sie verpflichtet wurden, im Bußgewand weite Pilgerfahrten zu unternehmen, dann war tatsächlich die Buße öffentlich, auch wenn sie nicht mit dem feierlichen Ritus am Aschermittwoch eingeleitet wurde. So ist es erklärlich, daß man in jener Zeit, wo das Bußpilgern sozusagen die normale Buße für schwere Verbrechen geworden war, anfing, diese Art Buße auch in der Theorie schlechthin als „die öffentliche Buße" zu betrachten, indes man für die praktisch kaum noch angewandte öffentliche Buße im alten kanonischen Sinn die Bezeichnung „feierliche Buße" einführte. Die neue Unterscheidung in geheime, öffentliche und feierliche Buße brachte einmal den Vorteil, daß man dem Grundsatz „für öffentliche Vergehen öffentliche Buße" besser gerecht werden konnte, indem jetzt die „öffentliche" Buße nicht mehr beschwert war von den rechtlichen Folgen der alten kanonischen Buße. Umgekehrt konnte man nunmehr diese alten, in den Sammlungen noch immer mitgeführten Gesetze von der Unwiederholbarkeit der Buße, von der durch sie bewirkten Irregularität usw. wieder ernstlich geltend machen, weil ihre Anwendung grundsätzlich auf die feierliche Buße beschränkt war. Je seltener diese gefordert wurde, um so leichter konnte man auf den alten Gesetzen bestehen. Lehrreich ist in dieser Beziehung eine Bemerkung des hl. Thomas. Nachdem er von der einfach öffentlichen Buße gesagt hat, daß sie wiederholt, von einem einfachen Priester erteilt und auch einem Kleriker auferlegt werden könne, fügt er hinzu: Tamen quandoque solemnis paenitentia accipitur pro publica, et secundum hoc auctoritates quaedam varie loquuntur de solemni.[1]) Also wo die Unterscheidung zwischen der feierlichen und der einfach öffentlichen Buße noch nicht durchgeführt ist, da lauten auch die Urteile über die Bedingungen der feierlichen Buße verschieden, weil eben die Praxis von der Durchführung der alten Bußgesetze für den Gesamtbereich der öffentlichen Buße längst abgekommen ist. Wir dürften daher kaum fehlgehen, wenn wir hier das Hauptmotiv für die Einführung der rechtlichen Unterscheidung der beiden Arten der öffentlichen Buße suchen.

[1]) Suppl. q. 28 a. 3.

Die paenitentia solemnis ist der letzte genuine Ausläufer der alten „kanonischen" Buße, die Form, die dieser noch eine Zeitlang wenigstens ein Scheindasein ermöglichte. Daß sie im 13. Jahrhundert keine große Rolle mehr spielte, können wir schon daraus ersehen, daß Thomas ihr nur noch im Anhang zu seiner Bußlehre, hinter der Lehre vom Ablaß, eine quaestio widmet. Im 14. Jahrhundert ist sie nach dem Zeugnis des Durandus de S. Porciano in vielen Kirchen schon ganz außer Übung gekommen.[1])

[1]) In 4 Sent. dist. 14 q. 4. Morinus 322.

IX. Die Beicht.

Wir haben in der ganzen bisherigen Untersuchung die Beicht als einen Wesensbestandteil der kirchlichen Buße kennengelernt und haben uns auch eingehend mit der Form befaßt, in der sie abgelegt wurde. Wenn wir ihr jetzt noch einen eigenen Abschnitt widmen, so gilt er vorab einigen speziellen Fragen, die in jener Zeit Gegenstand lebhafter Erörterung waren und mit der Entwicklung des Bußwesens in engem Zusammenhang stehen. Es sind die Verpflichtung zur Beicht und deren theoretische Bewertung.

Zusammenfassend sei zunächst noch einmal folgendes festgestellt: Die Verpflichtung zur Beicht hat von jeher auch im christlichen Altertum bestanden in Bezug auf die schweren Vergehen, die der öffentlichen Buße unterworfen waren. Auch die Beicht der kleineren, täglichen Fehler, die sogenannte Devotionsbeicht, war schon im Altertum in den Klöstern heimisch und hie und da auch von frommen Laien geübt worden, ohne daß freilich dieser Art Devotionsbeicht ein sakramentaler Charakter zukam.[1]) In der keltisch-angelsächsischen Kirche, wo man von vornherein keine öffentliche Buße kannte, und wo die Seelsorge fast ausschließlich in den Händen der Klöster lag, wurde zuerst die Klosterdisziplin mit der alten Bußdisziplin vermengt und auch bei den Laien die Sitte eingebürgert, neben den schweren Sünden auch die leichteren zu beichten. Durch Columban und die Bußbücher wurde die Sitte auf das Festland übertragen. Das Neue gegenüber dem altkirchlichen Bußverfahren bestand dabei in einem Zweifachen: 1. Die Gläubigen konnten die kirchliche Buße wiederholt empfangen, so oft sie sich schwer verfehlt hatten, und 2. die Beicht bei der kirchlichen Buße gewann die Form der spezialisierten alten Klosterbeicht.[2])

---

[1]) S. oben 26 f.

[2]) Vgl. oben 70 f.

Bei dieser Entwicklung trat die Beicht naturgemäß mehr in den Vordergrund des kirchlichen Bußverfahrens. In der alten Kirche hatte man das Bekenntnis des Vergehens, um dessentwillen die öffentliche Buße verhängt wurde, mehr als etwas Selbstverständliches betrachtet und im allgemeinen kein besonderes Aufhebens von ihm gemacht. Im Vergleich zu der im ganzen Bußverfahren gegebenen öffentlichen Bloßstellung bedeutete ja das Eingeständnis der Schuld vor dem Bischof oder Priester keine besonders schwere Forderung. Das Wort confessio wurde demgemäß öfter für das Bekenntnis der Sünde vor Gott genommen als für das Bekenntnis vor dem Priester, obschon es uns auch in dieser Bedeutung begegnet.[1]) Bei dem neuen, geheimen Bußverfahren erscheint dagegen die Beicht schlechthin als die konkrete Leistung, die der Sünder v o r d e r K i r c h e zu erfüllen hat, um Vergebung zu erlangen; die ihm auf Grund der Beicht auferlegte Buße ist nur privater Art. Außerdem verlangt die spezialisierte Form der Beicht eine sorgfältige Gewissensforschung und ist deswegen mit einer nicht geringen geistigen Anstrengung verbunden. Unter diesen Umständen verstehen wir es, wenn sich auch im Sprachgebrauch ein entsprechender Wandel geltend macht. Fortan bezeichnet confessio nicht nur in erster Linie das Bekenntnis vor dem Priester und seltener das Bekenntnis vor Gott, sondern das Wort wird allmählich immer mehr, ebenso wie es heute der Fall ist, für die kirchliche Buße schlechthin gebraucht. Beispiele dafür lassen sich seit dem 8. Jahrhundert zahlreich aufführen; so von Bonifatius,[2]) Pirminius († 758),[3]) Chrodegang

---

[1]) Vgl. Poschmann, A. K. I, 11; 88.

[2]) Vgl. Sermo 1, 2 (ML 89, 845): Paganis, impiis et peccatoribus, qui sua scelera confiteri noluerunt nec per paenitentiam emendare, supplicium sempiternum erit. Ebd. 3, 4 (847): Et si quis in quolibet peccato lapsus ceciderit, citius per confessionem resurgat et purget se in paenitentiam. Ebenso serm. 8 (859). Das von ihm geleitete Concilium Germanicum (742) verordnet im can. 2 (Mansi XII, 366), daß im Krieg jeder praefectus (General) einen Presbyter mitnehmen soll, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare paenitentiam possit.

[3]) De singulis libris canonicis scarapsus (ML 89, 1043): Nemo cum capitalia crimina admiserit, antequam confessionem suam donet . . ., corpus et sanguinem Domini communicare non praesumat. — Eine Neuedition des Scarapsus gibt Jecker in seiner Schrift „Die Heimat des hl. Pirmin", Münster 1927.

von Metz,[1]) Theodulf von Orleans,[2]) besonders aber Alcuin.[3]) Gewiß hatte dieser Sprachgebrauch schon in der ältesten christlichen Zeit seine Parallele, insofern die ganze öffentliche Bußleistung schlechthin als exomologesis bezeichnet wurde. Aber man dachte bei dem Wort exomologesis nicht in erster Linie an das Bekenntnis vor dem Priester, sondern an das Bekenntnis oder die Selbstanklage vor Gott, die sich in den verschiedensten Akten der öffentliche Buße bekundete. Die allgemeinere Anwendung des Wortes confessio im Sinn der eigentlichen Beicht für die kirchliche Buße datiert erst seit der Zeit der Ablösung des öffentlichen durch das private Bußverfahren.[4])

---

[1]) Regula canonic. c. 14 (ML 89, 1104): constituimus, ut in anno vel binas vices clerus noster confessiones suas ad suum episcopum pure faciat.

[2]) Capitulare I c. 26 (ML 105, 199): si quis perpetrato periurio aut quolibet criminali peccato . . . ad confessionem venire noluerit . . .

[3]) S. vor allem die epistula de confessione peccatorum ad pueros Sancti Martini (ML 101, 651 ff.), eine eindringliche Mahnung zur Beicht an die Jünglinge und Knaben: Exhortamini illos . . . Deo servire in bonis moribus et sancta conversatione et religiosa castitate et maxime de confessione peccatorum suorum (651). Festinate ad confessionis medicamentum (655).

[4]) Diese Feststellung schließt es nicht aus, daß auch früher hie und da einmal das Wort confessio zur Bezeichnung der kirchlichen Buße gebraucht worden wäre. Göller (Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours. Archiv f. kath. Kirchenrecht 109 [1929], 107) legt Gewicht darauf, daß der Ausdruck „confessionem donare", der sich in der Regula coenobialis Columbans (ML 80, 216), in dem berühmten 8. Kanon der Synode von Chalon (um 650), in dem vorhin angeführten Dictum Pirmins sowie in einer Homilie von Pseudo-Eligius (hom. 15, ML 87, 646) findet, auch schon von Cäsarius (serm. 244, 3, ML 39, 2195) gebraucht wird. Er bemerkt dazu: „Damit fällt indirekt Licht auf seine (des Cäsarius) Bußlehre; er nimmt vorweg, wie der Ausdruck „donare confessionem" zeigt, was man versucht sein möchte, erst von Kolumban an zu datieren. Damit ergeben sich aber auch neue Gesichtspunkte für die Bußlehre Kolumbans, den man vor allem als denjenigen ansah, durch den die Praxis des Sündenbekenntnisses, namentlich auch der leichten Verfehlungen, von Irland her auf dem Festland sich eingebürgert habe." Die Schlußfolgerung geht entschieden zu weit. Zunächst ist es fraglich, ob sich die Wendung bei Cäsarius überhaupt auf die kirchliche Buße bezieht (Vgl. Poschmann, A. K. I, 88 A. 1); erst recht geht sie nicht ohne weiteres auf die private kirchliche Buße. Die Tatsache, daß Pseudo-Eligius und Pirminius die Predigten des Cäsarius in weitem Umfang ausgeschrieben haben, besagt noch nicht, daß sie auch einzelne Ausdrücke in demselben Sinn verstehen wie dieser. Pirminius gibt der cäsarianischen Wendung „confessionem donet, veram paenitentiam agat" noch eine sehr deutliche Erläuterung, so daß bei ihm offenbar an die private Buße zu denken ist, während das „confessionem dare" allein auch in dem altchristlichen System der öffentlichen Buße sehr wohl seinen Platz hat. Ob die Ausdrucksweise in der Regula coenobialis Columbans und in dem Kanon von Chalon

Was die Notwendigkeit der Beicht angeht, so fiel sie naturgemäß zusammen mit der Notwendigkeit der kirchlichen Buße überhaupt. Von jeher hatte es in der Kirche als Grundsatz gegolten, daß zur Vergebung der „Todsünden" die Kirchenbuße erforderlich sei, obwohl in der Praxis der Grundsatz nicht immer durchgeführt und insbesondere auch die Qualifizierung der Sünden verschieden gehandhabt worden war.[1]) Der Grundsatz blieb auch weiter in Kraft. Das Neue bestand nur darin, daß nach Preisgabe des Prinzips der nur einmaligen Kirchenbuße der Todsünder verpflichtet wurde, nicht nur überhaupt einmal im Leben sich dieser Kirchenbuße zu unterziehen, sondern so oft er schwer gesündigt hatte. So verlangt Beda im Gegensatz zu den quotidiana leviaque peccata, die durch gegenseitiges Bekenntnis der Gläubigen unter einander und durch das tägliche Gebet getilgt werden könnten: Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus atque ad eius arbitrium qualiter et quanto tempore iusserit, purificare curemus.[2]) Die Notwendigkeit der wiederholten Beicht ergibt sich noch deutlicher aus der Mahnung des hl. Bonifatius: Et si quis in quolibet peccato lapsus fuerit, citius per confessionem resurgat et purget se in paenitentiam.[3]) Der beste Beweis für das Sicheinbürgern der öfteren Beicht ist die Tatsache, daß uns schon im 8. Jahrhundert von eigenen Beichtvätern berichtet wird, die sich fürstliche Persönlichkeiten erwählt hatten. Vacandard zählt verschiedene Beispiele dafür auf:[4]) So hatte Pippin der Ältere als Beichtvater den Bischof Witto,[5]) Thierry III. den hl. Ansbert, Bischof von Rouen,[6]) der Graf Walbert den hl. Bertinus,[7])

überhaupt von Cäsarius abhängig ist, erscheint mir sehr zweifelhaft, da eine so allgemein gehaltene und ungekünstelte Wendung sich leicht im kirchlichen Sprachgebrauch einbürgern konnte. Einen Schluß auf die Bußpraxis läßt sie jedenfalls nicht zu.

[1]) Vgl. Poschmann, A. K. I, 240 f.

[2]) In Iac. ep. c. 5, ML 93, 40; vgl. In 1 ep. Io. c. 5, ebd. 117.

[3]) Sermo 3, 4. Ähnlich die übrigen Autoren jener Zeit; wir kommen auf die Frage noch in anderm Zusammenhang zurück.

[4]) In Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théol. cath. III, 884.

[5]) S. Baronius, Annales eccl. XI, ad ann. 603 n. 8, Bar-le-Duc 1867 p. 37 sg.

[6]) Vita Ansberti, c. 22 bei Mabillon, Acta Sanctor. ordinis S. Benedicti, saeculum II, Venetiis 1783 p. 1008.

[7]) Vita Bertini c. 7, Mabillon op. cit., saec. III, 1 p. 101.

Karl Martell einen Mönch aus Corbie mit Namen Martin.[1]) Auch wenn die Berichte nicht ganz zuverlässig sein sollten, so zeigen sie doch, daß wenigstens in der Zeit, aus der sie stammen, d. i. im 8. Jahrhundert, die Idee eines besonderen Beichtvaters und damit die Praxis der öfteren Beicht etwas Selbstverständliches war.

Dringend wurde die Verpflichtung zur Beicht schwerer Sünden *vor dem Empfang der Kommunion*. Grundsätzlich hatte auch die alte Kirche die Forderung gestellt, bei vorliegenden crimina sich erst der Kirchenbuße zu unterziehen, ehe man zum Tisch des Herrn hinzutrete. So Augustinus, Leo I., Gennadius.[2]) Aber bei dem Festhalten an dem Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße hatte sich die Forderung praktisch nicht durchführen lassen, so daß man sich mit Verschiebung der kirchlichen Buße auf eine spätere Zeit vorab höchstwahrscheinlich mit einer persönlichen Buße als Vorbereitung auf die Kommunion begnügte.[3]) Nachdem nunmehr jene Schwierigkeit beseitigt war, verstand es sich eigentlich von selbst, daß man vor jedem Kommunionempfang auf die Beseitigung der schweren Sünden durch die kirchliche Buße drang. Sehr bezeichnend berichtet die vorhin erwähnte Vita Bertini von dem Grafen Walbert: saepe ad sanctum Bertinum veniebat, ut *post confessionem ab eo communionem acciperet*.[4]) Kommunion und Beicht erscheinen hier als selbstverständlich miteinander verbunden; weil es sich indes nur um eine besonders lobenswerte Übung des Grafen handelt, kann man aus der Bemerkung noch nicht auf eine allgemeine Praxis schließen. Mit größtem Nachdruck besteht der Abt *Pirminius* darauf, daß vor der Kommunion die schweren Sünden zu beichten sind: Nemo cum capitalia crimina admiserit, antequam confessionem suam donet et veram paenitentiam agat per consilium sacerdotis secundum ordinem ecclesiasticum,

[1]) Annales Corbeienses, in Labbe, Biblioth. mns. nova t. II p. 733.
[2]) S. Poschmann 240 ff.; besonders hingewiesen sei auf den wuchtigen Satz Leos (Ep. 108, 3 ad Theodorum, Mansi VI, 209): Christus Jesus hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem paenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos *ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent*.
[3]) Poschmann 244 ff.
[4]) A. a. O.

corpus et sanguinem Domini communicare non praesumat. Anderseits soll kein Christ den Kommunionempfang lange Zeit aussetzen, da der Herr das Lebensbrot ist. Ideo admoneo vos, ut quicunque Christianus post baptismum criminalem culpam fecit, puram confessionem ad sacerdotem donet et veram paenitentiam agat et post actam paenitentiam tempore, quo ei sacerdos constituerit, oblationem suam ad sacerdotem offerat et corpus et sanguinem Christi communicare faciat.[1]) Aus der eindringlichen Mahnung kann man entnehmen, daß viele sich noch nicht an sie gehalten und trotz schwerer Sünden ohne Beicht kommuniziert haben werden. Offen beklagt das Bonifatius: Sunt qui post baptisma multa crimina et peccata committunt et medicamentum paenitentiae non requirunt, sed . . . sine ulla compunctione vel correctione vitae ad altare accedere et communicare praesumunt.[2])

Beachtenswert ist in den Mahnungen sowohl des Pirminius wie des Bonifatius, daß sie beide von solchen sprechen, die nach der Taufe allerhand schwere Verbrechen begangen haben und trotzdem ohne kirchliche Buße zum Tisch des Herrn hinzutreten. Es sind also offenbar Leute, die sich bisher überhaupt noch nicht zur Beichte und kirchlichen Buße bequemt haben, und nicht bloß solche, die nach Empfang der Buße von neuem gesündigt haben und nun, ohne vorher wiederum zu beichten, zur Kommunion gehen. Wir können daraus entnehmen, daß zu jener Zeit (1. Hälfte des 8. Jahrhunderts) in Deutschland ein für alle Christen bestimmtes Beichtgebot noch nicht in Geltung war. Solange sich jemand keiner schweren Vergehen nach der Taufe bewußt war, durfte er, so oft er wollte, kommunizieren, ohne daß er sich je der kirchlichen Buße unterzog — noch ganz der altchristlichen Praxis entsprechend. Es war noch dem Gewissen des einzelnen überlassen, ob er Beicht und kirchliche Buße in seinem jeweiligen sittlichen Zustand zur Vorbereitung auf die Kommunion für notwendig erachtete.

Seelsorgliche Rücksichten mußten indes bei der neuen Gestaltung des Bußwesens dahin führen, die Beicht zu be-

---

[1]) Scarapsus, ML 89, 1043.
[2]) Serm. 11, ML 89, 864.

stimmten Zeiten für alle zur Pflicht zu erheben. Eifrige Christen übten sie an und für sich, da sie seit Columban auch gegenüber geringeren Fehlern immer wieder als das wirksamste Heilmittel empfohlen wurde. Die Gleichgültigen dagegen hielten sich, wie die Erfahrung lehrte, auch kaum von schweren Sünden frei, so daß die Notwendigkeit der kirchlichen Buße bei ihnen von vornherein vermutet werden konnte, wenn sie in längeren Zeitabständen zur Kommunion gehen sollten. Was lag da für die praktische Seelsorge näher, als die von den Frommen freiwillig geübte Sitte für alle verbindlich zu machen? Ein erstes Beispiel dafür bietet um das Jahr 760 Chrodegang von Meß. Er bestimmt in seiner Regel, daß zunächst seine Kleriker mindestens zweimal im Jahre bei ihrem Bischof beichteten, und zwar zu Anfang der Fastenzeit vor Ostern und in der Zeit von Mitte August bis 1. November. Als Motiv für die Verordnung führt er an: die Kleriker sollten bei aller Trägheit und Schwäche, unter der sie litten, wenigstens in etwa den Eifer der Diener Gottes (Mönche) nachahmen, die nach der Bestimmung der Väter sofort nach jedem schlechten Gedanken per humilem confessionem suo priori confiteri deberent.[1]) Ebenso wie die Kleriker werden ferner die matricularii, d. h. die von der Kirche unterstützten Armen,[2]) zu der zweimaligen Beicht im Jahre verpflichtet.[3])

Wird hier die Beichtpflicht nur für die Angehörigen einer geistlichen, klosterähnlichen Kommunität ausgesprochen, so bezeugt Theodulf von Orleans, daß um das Jahr 800 in Gallien die Beicht in der Osterzeit eine allgemeine und pflichtmäßige Übung ist: Hebdomada una ante initium Quadragesimae confessiones sacerdotibus dandae sunt, paenitentia accipienda.[4]) Dasselbe spricht das Paenitentiale Pseudo-Egberti (9. Jahrhundert) aus, nur daß bei ihm die ausnahms-

---

[1]) Regula canonicorum c. 14, ML 89, 1104.

[2]) S. Hefele IV, 23.

[3]) Ebd. c. 34 p. 1118.

[4]) Capitulare I c. 36, ML 105, 203. Ebenso Capitulare II, ebd. 218: Prima autem hebdomada ante ieiunium Quadragesimae confessio danda de omnibus peccatis, quae sive opere sive locutione perpetrantur.

lose Verpflichtung noch deutlicher hervortritt: Tempus venit post annum, ut quilibet homo confessorem alloqui debeat et cum confessarii sui venia ieiunium suum ordiri et Deo et confessario suo delicta sua, quae perpetraverit, confiteri . . .[1]) Ferner sei hingewiesen auf die in den verschiedensten, allerdings nicht über das Jahr 900 zurückreichenden,[2]) Ordines (Fuldaer Sakramentar, Vallicellanum D 5, Pontificale von Poitiers, Pseudo-Alcuin) sich findende Instructio: Praemonere debet omnis sacerdos eos, qui sibi confiteri solent, ut in capite ieiunii concurrere incipiant ad renovandam confessionem.[3]) Ein von Martène publiziertes Pänitentiale des hl. Gatian von Tours, das manche noch in das 9. Jahrhundert verlegen,[4]) bringt außer dem genannten Satz, der die Verpflichtung zur österlichen Beicht ausspricht, in dem Beichtschema die Anklage: In quadragesima, sicut constitutum est, confessus non fui neque paenitentiam de praeteritis egi.[5]) Wir sehen daraus, als wie selbstverständlich die Pflicht der österlichen Beicht in jener Zeit schon angesehen wurde.

Man ging indes noch weiter und verlangte von allen Gläubigen eine dreimalige Beichte im Jahre, und zwar als Mindestforderung. Die etwa um 900 entstandene interpolierte Rezension der Chrodegangschen Regel[6]) gibt einen Ordo ad paenitentiam accipiendam et confessionem dandam, in dem sich folgender Satz findet: Haec est ratio paenitentiae et confessionis nostrae, quae coram Deo et sacerdotibus eius nobis pariter agendae sunt, id est in unoquoque anno tribus vicibus, id est in tribus quadragesimis, populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat, et qui plus fecerit, melius faciat. Von den Mönchen wird verlangt, daß sie jeden Sonnabend beichten.[7]) Regino von Prüm berücksichtigt in dem für die bischöflichen Visitationen verfaßten Formular den Fall, daß ein Christ entweder gar nicht oder doch nur dreimal im Jahre, zu Weih-

---

[1]) Wasserschleben, a. a. O. 34.
[2]) S. oben 106 A. 3.
[3]) S. oben 111.
[4]) S. Vacandard, Dictionnaire III, 885.
[5]) Martène, De antiquis ritibus, t. I c. 5 ordo 4, Bassani 1788, p. 279.
[6]) S. oben 117 A. 8.
[7]) Cap. 32, Mansi XIV, 337.

nachten, Ostern und Pfingsten, die Kommunion empfange, und ebenso, daß mancher gar nicht oder nur einmal im Jahre, d. i. zu Anfang der Fastenzeit, beichte;[1]) die bloße Zusammenstellung zeigt, wie wenig man sich von der bloß einmaligen Beicht befriedigt fühlte.[2]) Aber anderswo begnügte man sich auch mit der Osterbeicht; so die Synode von Aenham (oder Enham) in England (zwischen 1100 und 1116).[3]) Jedenfalls war das Gesetz der dreimaligen Beicht auch da, wo es bestand, schwer durchzuführen. Alanus von Lille, der auf seine Beobachtung dringt, muß die bewegliche Klage erheben: sed hodie invaluit, ut vix laicus vel clericus semel confiteatur in anno.[4]) Kurz nach seinem Tode (gegen 1200) erhob das 4. Laterankonzil die Beicht saltem semel in anno zum allgemeinen Kirchengesetz.

Die Bestimmungen über die Häufigkeit der Beicht liefen übrigens durchaus parallel den Forderungen bezüglich der Häufigkeit des Kommunionempfangs. Die Kommunion zu Ostern war von jeher eine allgemeine Übung gewesen; Leo I. setzt sie in seinen Fastenpredigten als selbstverständlich voraus.[5]) Aber auch die Verpflichtung zur jährlich dreimaligen Kommunion geht weit zurück. Sie wird uns zum erstenmal für Gallien bezeugt von der Synode zu Agde i. J. 506 in dem sehr scharf klingenden can. 18:[6]) Saeculares, qui natale Domini, pascha et pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur. Zur Zeit der karolingischen Reform wiederholte die Synode von Tours (813) die Verordnung, ebenso findet sie sich in den Kapitularien des Ansegis (829) und später in den Sammlungen Reginos, Burchards, Ivos und Gratians.[7]) Jonas von Orleans († 843) bezeugt den

---

[1]) Q. 56 u. 65, ML 132, 285.

[2]) Weitere Zeugnisse für die jährlich dreimalige Beicht bringt Vacandard, a. a. O. 886: Eine von Morin veröffentlichte Predigt aus dem 11. Jahrhundert (Revue Bénédict. 1905, 520); aus dem 12. Jahrhundert Otto von Bamberg (Herbord, Dialogus de vita Ottonis, in Mon. Germ. Script. 20, 732 f.), das Konzil von Gran v. J. 1114 (Mansi XXI, 100), Alanus von Lille (De arte praedicatoria, ML 210, 171).

[3]) Mansi XIX, 308; s. Vacandard, ebd.

[4]) A. a. O. (oben A. 2).

[5]) S. Poschmann 218 f.

[6]) Mansi VIII, 327.

[7]) S. Browe, Die Kommunion in der gallikanischen Kirche. Theol. Quartalschr. 102 (1921), 140 ff.

dreimaligen Empfang der Kommunion auch für laue Christen, indem er klagt: Sunt plerique (quod valde periculosum et congrua emendatione dignum est), qui ab hoc sacramento partim incuria partim desidia adeo se subtrahunt, ut vix in anno nisi sub tribus tantum festis praeclaris (ex consuetudine) potius quam ex devotione faciant.[1]) Die Tatsache, daß für Kommunion und Beichte dieselben Zeiten angesetzt sind, läßt es als gewiß erscheinen, daß bei diesen Pflichtkommunionen die Beicht als selbstverständliche Vorbereitung gegolten hat. Von der Wende des 8. und 9. Jahrhunderts an können wir deswegen auch in den Verordnungen, die ausdrücklich nur von der Pflicht des Kommunionempfangs reden, zugleich Zeugnisse für die Beichtpflicht erblicken.

Eine andere Frage ist es, ob man auch bei öfterem Kommunionempfang normalerweise stets gebeichtet hat. Die Mehrzahl der Gläubigen hat sich wohl, wie aus den angeführten Verordnungen schon hervorgeht, auf die pflichtmäßige dreimalige Kommunion beschränkt. Das entsprach aber nicht dem Ideal, und wir stoßen, zumal bei der karolingischen Reform, mehrfach auf Mahnungen, nach dem Vorbild der früheren Zeit öfters zu kommunizieren. So klagt eine bayrische Synode aus der Mitte des 8. Jahrhunderts,[2]) daß manche mitunter die Kommunion ein ganzes Jahr aufschieben, wo sie es an sich nicht über eine Woche hinaus tun sollten. Sie beruft sich darauf, daß sowohl die Griechen wie die Römer und die Franken jeden Sonntag kommunizierten, und möchte ihrerseits wenigstens die drei- oder vierwöchentliche Kommunion in Übung bringen.[3]) Der Hinweis auf den größeren Eifer der Franken ist indes weniger durch die dortige Praxis begründet als in kirchlichen Verordnungen, die eine öftere Kommunion erstrebten. Theodulf von Orleans verlangt, daß die Gläubigen

[1]) De instit. laicali, ML 106, 202. Die 2. Synode von Chalon (813) spricht allerdings nur von der Verpflichtung, daß am Gründonnerstag alle kommunizieren, und bemerkt, daß auch dieses Gebot noch von manchen vernachlässigt wird. Can. 47, Mansi XIV, 103 f.

[2]) Die genaue Zeit und der Ort stehen nicht fest. Hefele (III, 735 f.), denkt an Regensburg oder Riesbach i. J. 799, Pertz (Mon. Germ. Leg. III, 455) nimmt eine Synode in Regensburg zwischen 720—730 an, Werminghof eine bayerische Synode zwischen 740—750 (Concilia aevi Karolini II, 1 (1906), 52).

[3]) Cap. 6, Mansi XIII, 1027.

an allen Sonntagen der Fastenzeit, sodann an den drei letzten Tagen der Karwoche, zu Ostern und in den Tagen der Osterwoche alle kommunizieren.[1]) Die sonntägliche Kommunion überhaupt will die Synode von Aachen (837), die die seltene (d. i. wohl die dreimalige) Kommunion eine moderna consuetudo nennt;[2]) auch in den Sammlungen Reginos[3]) und des Benedikt Levita[4]) wird sie empfohlen.[5]) Ganz wirkungslos werden solche Mahnungen immerhin nicht gewesen sein, und wir dürfen deswegen annehmen, daß ein Teil der Gläubigen tatsächlich öfters kommuniziert haben wird. Wenn Jonas von Orleans es bedauert, daß „die meisten" sich mit der Kommunion an den drei Hauptfesten begnügten, dann ist das, wie wir sahen, für ihn ein Zeichen großer Lauheit;[6]) die übrigen Christen müssen deswegen eifriger darin gewesen sein. Unsere Frage lautet nun also: War auch mit der öfteren Kommunion regulär die Beichte verbunden?

Sicher ist, daß die jährlich einmalige und auch dreimalige Beichte, wie wir gesehen haben, als Mindestforderung galt, und daß die Seelsorge seit Columban auf öftere Beicht drang. Sicher ist weiter, wie ebenfalls schon gezeigt, daß nach jeder schweren Sünde vor der Kommunion gebeichtet werden mußte. Wo dagegen nur leichtere Sünden vorlagen, beichtete man bei der öfteren Kommunion nicht jedes Mal. Wenn z. B. Theodulf von Orleans in dem soeben mitgeteilten Erlaß verlangte, daß die Gläubigen an allen Fastensonntagen, an den drei letzten Tagen der Karwoche und die ganze Osterwoche hindurch kommunizieren sollten, dann setzte er als Vorbereitung darauf nur die Beicht voraus, die alle hebdomade una ante initium quadragesimae abzulegen hatten. Chrodegang, der seinen Klerikern die zweimalige Beicht im Jahr zur Pflicht machte, verlangte in derselben Verordnung, daß sie alle, sofern

[1]) Capitulare I c. 41, ML 105, 204.
[2]) C. 3 n. 22, Mansi XIV, 694.
[3]) De eccl. discipl. 1, 195, ML 132, 226 f.; hier ist der Kanon der Apostolischen Konstitutionen, nach dem bei jeder Messe die Kommunion vorgeschrieben war, abgeändert zur sonntäglichen Verpflichtung.
[4]) 1, 334 und 2, 170, Mon. Germ. Leg. II, 2 in fol. p. 66 u. 81.
[5]) Näheres bei Browe, a. a. O. 142 f.
[6]) S. oben 175 f.

sie nicht durch Sünden verhindert würden, an sämtlichen Sonn- und Feiertagen kommunizierten.[1]) Die spätere, interpolierte Rezension der Chrodegangschen Regel verpflichtete in dem schon erwähnten Beichtordo[2]) die Mönche zur Beicht an jedem Sonnabend, die Laien dagegen nur dreimal im Jahr. Auch sonst hören wir nirgends etwas von einer Forderung der wöchentlichen oder monatlichen Beicht entsprechend der parallelen Forderung des Kommunionempfangs. Eine die Praxis sehr gut beleuchtende Verordnung gibt die Synode von Cloveshove (747) in c. 23.[3]) Danach sollen die Ordensleute und Kleriker sich ständig auf die Kommunion vorbereitet halten, und die Vorsteher sollen darüber wachen, daß kein Untergebener wegen Sünden einfach ihr fernbleibt, ohne an Beichte und Besserung zu denken. Dann heißt es weiter: Laici pueri similiter hortandi sint, qui necdum videlicet lasciviensis aetatis corruptela sint vitiati, ut saepius communicent; nec non et provectioris quoque aetatis, seu caelibes seu etiam coniugati, qui peccare desinunt, ad hoc ipsum admonendi sunt, quatenus frequentius communicent, ne salutaris cibi potusque inopia deficiant. Die öftere Kommunion wird also nur den Kindern und den Leuten vorgerückteren Alters empfohlen, qui peccare desinunt. Bei den andern, die in der lasciviens aetas sind, scheint die Sünde unvermeidlich. Sie müssen daher — das ergibt sich als Folgerung —, bevor sie kommunizieren, erst beichten und Buße tun,[4]) während die Kinder und die älteren Leute auch ohne das zur Kommunion disponiert sind und sie deswegen häufiger empfangen können. Ähnlich wie hier um die Mitte des 8. Jahrhunderts in England werden die Verhältnisse auch sonst und auch in der Folgezeit gewesen sein. Der Großteil der Gläubigen, die „plerique", die sich nach der Klage des Jonas von Orleans nur zur dreimaligen Kommunion im Jahr bequemen, sind im allgemeinen jedenfalls die jugend-

[1]) S. oben 173.

[2]) Oben 174.

[3]) Mansi XII, 402.

[4]) Solange das Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße in Kraft gewesen war, waren sie zur kirchlichen Buße gar nicht zugelassen worden. S. Poschmann A. 64 ff.; 102 f.

lichen Leute, während die öfters Kommunizierenden vor allem Kinder und ältere Personen sind. In der karolingischen Zeit wird indes auch Kindern gegenüber den Priestern größere Vorsicht bei ihrer Zulassung zur Kommunion zur Pflicht gemacht, weil auch sie schon schwer sündigen könnten. Wir hörten schon, wie Alcuin auch gerade auf die Beicht der Knaben und Jünglinge besonderes Gewicht legte.[1]) Die Reformsynode von Tours (813) schärfte in can. 19[2]) ein: Presbyteri . . . pueris aut aliis quibuslibet personis adstantibus (in missa) corpus Domini indiscrete non tribuant. Bei schweren Sünden zögen sich die Kommunizierenden die Verdammnis zu. Beachten wir auch hier wieder die Zusammenstellung: pueris aut aliis quibuslibet personis adstantibus. Die Kinder werden also wieder das Hauptkontingent der öfters Kommunizierenden gestellt haben. Das „indiscrete non tribuant" besagt offenbar, die Gläubigen, ob Kinder oder Erwachsene, sollen nicht zur Kommunion zugelassen werden, wenn sie einer schweren Sünde verdächtig sind und nicht zuvor beichten. Im übrigen aber ist vorausgesetzt, daß sie ohne Beicht kommunizieren. — Zusammenfassend werden wir nach alledem sagen dürfen, daß man auch bei öfterer Kommunion im allgemeinen nicht über die vorgeschriebenen Pflichtbeichten hinausgegangen sein wird.

Wichtig ist für uns vor allem die Tatsache, daß seit dem Ende des 8. Jahrhunderts eine periodische Pflichtbeicht, sei es einmal oder dreimal im Jahr, für die fränkische Kirche bezeugt ist. Diese allgemeine Beichtpflicht stellt gegenüber der früheren Praxis eine bedeutsame Neuerung dar. Von jeher hatte die Pflicht zur kirchlichen Buße und damit zur Beichte bestanden für alle jene, die sich einer Todsünde (in dem damals bußrechtlichen Sinne) schuldig gemacht hatten. Aber abgesehen von den Fällen, wo die Kirche mit Rücksicht auf das öffentliche Ärgernis den Sünder zur Übernahme der Buße zwang, war es dem Gewissen des einzelnen überlassen gewesen, ob und wann er sich der Pflicht der Buße und Beichte unterzog. Seit Columban war die öftere Beichte als das wirk-

[1]) Oben 169 A. 3.
[2]) Mansi XIV, 86.

samste Mittel zur Sündentilgung mit Nachdruck gepredigt worden; aber es gab vorab noch kein Gesetz, das die Beicht von jedem Christen verlangte. Bezeichnend ist das kirchliche Dokument, das zum ersten Mal die von den nordischen Missionaren eingeführte Praxis der öfteren kirchlichen Privatbuße empfiehlt, can. 8 der Synode von Chalon um das Jahr 650:[1] De paenitentia vero peccatorum, quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus; et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire. Beachten wir, daß hier Buße und Beicht noch nicht als notwendig, sondern nur als nützlich hingestellt wird.[2] Wie die Erfordernisse der Seelsorge von dieser kirchlichen Empfehlung allmählich von selbst zum allgemein verpflichtenden Gesetz führten, haben wir schon dargelegt.[3]

Es drängt sich hier die Frage auf, ob die Einführung eines so schweren, jeden einzelnen zutiefst berührenden Gebotes, wie es die allgemeine Beichtpflicht ist, nicht auf starken Widerspruch stieß. Im großen und ganzen ist die Frage wohl zu verneinen. Die Einführung erfolgte eben nicht plötzlich, sondern wuchs sozusagen aus der Praxis organisch heraus. Der wenigstens in der Theorie stets festgehaltene Grundsatz, daß die schweren Sünden vor dem Empfang der Kommunion durch die kirchliche Buße gesühnt werden müßten, auf der einen und das allgemeine Sündenbewußtsein auf der andern Seite führten von selbst zu einer periodischen Beichtpflicht, nachdem das Gesetz der nur einmaligen Kirchenbuße preisgegeben worden war. Das kirchliche Beichtgesetz sprach im Grunde nur als necessitas praecepti aus, was necessitate medii bei den

---

[1]) S. oben 75.

[2]) Teetaert (a. a. O. 26 f.) findet in anderer Formulierung inhaltlich dasselbe ausgesprochen in einem Capitulare Gregors II. (an die bayrischen Ablegaten vom Jahre 716 n. 12, ML 89, 534) mit dem Satz: ut paenitentiae remediis nemo se non egere putet pro quotidianis humanae fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus. Der Satz ist, was T. anscheinend entgangen ist, aus Isidor von Sevilla (De eccl. off. 2, 17, 6, ML 83, 803) übernommen und wird von diesem noch auf die einmalige Kirchenbuße bezogen, zu deren Übernahme er alle Christen ohne Ausnahme ermahnt (S. Poschmann 285 f.). Bei Gregor II. wird dagegen der Text tatsächlich schon als Mahnung zur öfteren Privatbuße anzusehen sein.

[3]) Oben 172 f.

gewissenhaften Christen schon seit langem praktische Übung war. Indes finden sich in dem Schrifttum jener Zeit ein paar Spuren, welche zeigen, daß das neue Gesetz doch nicht überall ganz widerspruchslos hingenommen wurde.

Von Alcuin hören wir in einem Schreiben an die „Väter" im westgotischen Gallien (zwischen der Rhone und den Pyrenäen),[1]) es hätte sich in jenen Gegenden die Gewohnheit eingebürgert (quasdam consuetudines inoluisse), neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare, quos a Deo Christo cum sanctis apostolis ligandi solvendique potestatem accepisse credimus. Er wendet sich mit seiner ganzen Entrüstung gegen diese Unsitte und gibt eine temperamentvolle Begründung für die Notwendigkeit der Beicht, auf die wir später noch zurückkommen. Hier fragt es sich zunächst nur, wie wir jene Gewohnheit zu beurteilen haben. Alcuin hält sie offenbar für einen Abusus, der die sonst übliche Beichtsitte unrechtmäßig verdrängt hätte. Er gibt aber zu, daß die Gewohnheit älteren Ursprungs ist (inoluisse). Auffallend ist ferner die exklusive Formulierung, daß „niemand von den Laien" beichten wolle. Die Ursache der gerügten Gewohnheit wird also nicht bloß Lauheit und Gleichgültigkeit gewesen sein, da doch nicht angenommen werden kann, daß es in jener Gegend nur laue Christen gegeben habe. Es handelt sich vielmehr um eine grundsätzliche Ablehnung der Beicht. Das zeigt auch die Argumentation, die darauf hinausgeht, daß ohne Beicht sich die Lösegewalt der Kirche nicht betätigen könnte, daß ohne sie die in dem Sakramentarium vorgesehenen Rekonziliationsgebete gegenstandslos wären usw. Unter diesen Umständen werden wir die ablehnende Haltung gegenüber der Beicht nicht als ein Abgehen von der ursprünglichen Gewohnheit, sondern vielmehr als Widerstand gegen eine neue Verpflichtung zu werten haben. Wie zwei Jahrhunderte früher die Konzilsväter von Toledo (589) die in einigen Gegenden Spaniens neu eingeführte Praxis der wiederholbaren Privatbuße als einen abscheulichen Mißbrauch verurteilt hatten vom Standpunkt der alten, strengen Disziplin aus,[2]) so sträubten sich jetzt die Christen in

[1]) Ep. 112, ML 100, 337 f.
[2]) S. oben 60.

Südgallien gegen die Übernahme derselben Praxis aus einem entgegengesetzten Motiv, weil sie sich nicht eine neue Verpflichtung aufbürden lassen wollten. Tatsächlich kann ja die Privatbuße von diesen verschiedenen Gesichtspunkten beurteilt werden. Gegenüber dem Institut der nur ein einziges Mal zulässigen öffentlichen Kirchenbuße bedeutete sie eine Lockerung der Disziplin, weil eine wesentliche Erleichterung für die rückfälligen Sünder, wie es die meisten Christen waren; auf der andern Seite aber stellte sich die ausnahmslose Forderung einer öfteren Beicht an alle Christen als ein oneroses Gesetz dar, das man ehedem, wo die Kirchenbuße regulär nur am Ende des Lebens empfangen wurde, nicht gekannt hatte.[1])

Ein Widerhall solcher Opposition gegen die Beichtpflicht dürfte auch eine Bemerkung sein, die sich bei Jonas von Orleans findet.[2]) Nachdem er die Pflicht eingeschärft hat, die Sünden vor dem Priester, aber auch im Gebete ständig vor Gott zu bekennen, fügt er hinzu: „Wenn aber jemand so neugierig ist, wissen zu wollen, wo denn im Neuen Testament zu lesen stehe, daß die Sünder vor den Priestern das Bekenntnis ihrer Sünden ablegen müßten, so mögen sie hören, daß . . . die von Johannes Getauften ihre Sünden bekannten" usw. Es ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser in rein theoretischem Interesse die Frage stellt, wie es später die Theologen taten. Abgesehen davon, daß seine Belehrung rein praktisch abgestimmt ist, zeigt schon die Unwillen verratende Art, wie er den Einwand formuliert (wenn jemand so neugierig ist usw.), daß er wirklichem und nicht bloß fingiertem Widerspruch begegnen will.

Bemerkenswert für unsere Frage ist ferner eine Auslassung der Reformsynode von Chalon (813):[3]) Quidam

[1]) Einen Zusammenhang zwischen dieser von Alcuin bekämpften Opposition und dem zwei Jahrhunderte ältern Kanon von Toledo möchte auch Watkins (A history of penance II, 689 f.) annehmen. Er weist noch darauf hin, daß es beidemal westgotische Christen waren, die sich gegen die Neuerung stemmten, und daß die spanischen Goten, nachdem sie sich unter dem Druck der maurischen Herrschaft in den Gebirgsgegenden von Asturien und Galicien niedergelassen hatten, Nachbarn der gallischen Provinz Septimanien waren, wo Alcuin den Widerspruch gegen die Beicht vorfand.

[2]) De institutione laicali 1, 15, ML. 106, 152.

[3]) Can. 33, Mansi XIV, 100.

Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent; quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam. Deswegen wollen wir also sowohl Gott, der die Sünden nachläßt, unsere Sünden bekennen . . . als auch gemäß der Weisung des Apostels (Jak. 5) einander unsere Sünden bekennen und gegenseitig für uns beten, daß wir gerettet werden. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata; ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione. Auch hier hören wir also, daß manche die Beicht vor dem Priester noch nicht für notwendig halten, sondern nur das Bekenntnis vor Gott. Und was noch auffallender ist, die Synode verurteilt diese Meinung nicht, sucht vielmehr nur einen Ausgleich zwischen ihr und der andern, die die Beicht vor dem Priester fordert. Die Beicht vor dem Priester ist notwendig, weil Gott öfters die Verzeihung nicht direkt in unsichtbarer Weise gewährt, sondern mit der ärztlichen Vermittlung der Priester, so daß man also auch diesem beichten muß, um sicher zu gehen. Der Synodalspruch will so gewiß die Notwendigkeit der Beicht vor dem Priester darlegen, zeigt aber doch, daß weite Kreise von dieser Notwendigkeit noch nicht überzeugt sind. — Theoretisch wurde die Frage übrigens noch im 12. Jahrhundert erörtert, obschon praktisch damals das kirchliche Beichtgebot allgemein erfüllt wurde. So begegnet Hugo von St. Viktor[1]) demselben Einwand, den wir vorhin bei Jonas von Orleans fanden: Date auctoritatem . . . Quae scriptura hoc praecipit, ut confiteamur? Unter den Theologen dieser Zeit, welche die Notwendigkeit der Beicht in Abrede stellen, ist besonders Gratian zu nennen.[2])

Die von der Synode von Chalon herangezogene Jakobusstelle führt uns noch zu einer andern Art Beicht außerhalb der kirchlichen Buße, darin bestehend, daß die Gläubigen sich gegenseitig ihre Sünden bekannten. Die Sitte geht zurück auf die Übung der

[1]) De sacramentis, l. 2 p. 14, 1, ML 176, 549.

[2]) Näheres darüber bei Vacandard, a. a. O. 881 f.

Klosterbeicht, bei der für die Beichtväter auch nicht der priesterliche Charakter verlangt wurde.[1]) Als diese Devotionsbeicht hie und da auch von Laien geübt wurde,[2]) war es allerdings begreiflich, daß diese sich in erster Linie an die Priester als die berufenen Seelenführer wandten; aber der priesterliche Charakter brauchte bei der Wahl des Beichtvaters nicht ausschlaggebend zu sein. In einer wahrscheinlich von Cäsarius stammenden Predigt findet sich mit Berufung auf Jak. 5, 16 die Mahnung, ut peccata nostra debeamus iugiter et humiliter non solum Deo, sed etiam sanctis et Deum timentibus confiteri.[3]) Die irisch-angelsächsische Kirche hatte von vornherein auch die kleineren Vergehen in den Bereich der kirchlichen Buße gezogen und die Gläubigen daran gewöhnt, sie ebenso wie die schweren dem Priester zu beichten. Dieselbe Praxis wurde durch ihre Missionare auch auf dem Festland angestrebt, wie die Bußbücher zeigen. Allein der Forderung der Klosterregeln, wonach die Mönche täglich, ja mehrmals am Tage ihre kleinen und kleinsten Verfehlungen und Verstöße gegen die Regel vor der Kommunität bekennen sollten, konnte man naturgemäß mit der verhältnismäßig seltenen Beicht vor dem Priester, wie sie etwa vor dem Empfang der Kommunion und der Feier der Messe abgelegt wurde,[4]) nicht genügen. Daher blieb in den Klöstern neben der sakramentalen Beicht vor dem Priester das Bekenntnis der täglichen kleinen Verfehlungen vor dem Obern oder der Kommunität bestehen. Aber auch bei den Laien suchte man dieses bewährte Besserungs- und Heiligungsmittel in entsprechend modifizierter Form einzuführen und empfahl ihnen neben der pflichtmäßigen Beicht vor dem Priester, die vor allem zur Tilgung der schweren Sünden bestimmt war, die leichteren, täglichen Verfehlungen sich gegenseitig zu bekennen. Als biblische Grund-

---

[1]) S. Poschmann 230 ff.

[2]) S. ebenda 235 f.

[3]) Serm. 253, 1, ML 39, 2212.

[4]) Vgl. das Paenitentiale Columbani, l. 2 c. 30, Schmitz I, 601): Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare . . . Die interpolierte Rezension der Chrodegangschen Regel verpflichtete, wie wir hörten (oben 178), die Mönche zur wöchentlichen Beicht entsprechend der wöchentlichen Kommunion.

lage benützte man das schon erwähnte Jakobuswort: Confitemini alterutrum peccata vestra.

Teetaert hat in seinem ausgezeichneten Buche alles Notwendige über diese „Laienbeichte" zusammengestellt,[1]) so daß ich mich im allgemeinen damit begnügen kann, das Wichtigste aus seiner Untersuchung herauszuheben.

Der erste, der diese Art Laienbeicht sozusagen als ordentliches Mittel für die Tilgung leichterer Sünden der Beicht vor dem Priester gegenüberstellt, ist Beda Venerabilis.[2]) Er gibt folgenden Kommentar zu dem Jakobustext: Si infirmi in peccatis sunt et haec presbyteris ecclesiae confessi fuerint ac perfecto corde ea relinquere atque emendare sategerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Unde recte subiungitur: „Confitemini alterutrum peccata vestra." In hac autem sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus atque ad eius arbitrium, qualiter et quanto tempore iusserit, purificare curemus.[3]) In dem ersten Teil der Schriftstelle, die von den Kranken handelt, sieht der Kirchenlehrer danach die Pflicht der Beichte vor dem Priester ausgesprochen. Da die Beicht von Jakobus nicht direkt erwähnt ist, bemerkt er, daß sie in der Sündenvergebung, von welcher der Apostel redet, notwendig eingeschlossen sei, wie denn der Apostel auch unmittelbar fortfahre: „Bekennet einander eure Sünden!" Bis dahin bezieht sich alles auf die Beicht vor dem Priester. Bei der Aufforderung zum Bekenntnis der Sünden vor einander, heißt es dann aber weiter, müsse man unterscheiden zwischen den täglichen, leichten Sünden und den schweren. Für jene genügt das gegenseitige Bekenntnis unter den

[1]) A. a. O. 25—37.

[2]) Die Verwertung von Jac. 5, 16 zur Empfehlung des gegenseitigen Sündenbekenntnisses oder des Sündenbekenntnisses überhaupt ist dagegen älter. Vgl. den oben genannten Text von Cäsarius, serm. 253, 1, ferner Gregor I., Moral. 22, 15, 32, ML 76, 233. — Vgl. dazu Althaus, „Bekenne einer dem andern seine Sünden". Zur Geschichte von Jak. 5, 16 seit Augustin. Festgabe für Theodor Zahn, Leipzig 1928, 165—194. A. eignet die angeführte Cäsariusstelle fälschlich Augustinus zu (S. 166).

[3]) Expos. sup. ep. Jac. 5, ML 93, 39 f.

coaequales, für diese dagegen fordere das Gesetz (d. i. das alttestamentliche Gesetz bezüglich der Aussätzigen) die Reinigung mit Hilfe des Priesters.[1]) Der Grund, warum die Beicht vor Laien wirksam ist, liegt in dem Gebet, das diese für den Beichtenden verrichten, eine Deutung, die dem Autor durch das der Aufforderung zum Sündenbekenntnis unmittelbar folgende „et orate pro invicem" nahe gelegt wurde.

Diese Lehre Bedas von dem zweifachen Sündenbekenntnis blieb für die folgenden Jahrhunderte maßgebend. Bis in die Scholastik hinein stützten sich die Theologen auf sie. Wörtlich zitiert finden wir sie bei Benedikt von Aniane († 821),[2]) Smaragdus, Abt von St. Mihiel († um 830),[3]) Walafried Strabo († 849),[4]) Rabanus Maurus[5]) und in einer Reihe anonymer handschriftlicher Kommentare und Glossen.[6]) Trotz solch häufiger Empfehlungen scheint sich aber die Sitte des gegenseitigen Bekenntnisses der kleineren Sünden bei den Laien wenig eingebürgert zu haben. Wenigstens klagt Jonas von Orleans darüber, daß im Gegensatz zu dem allgemeinen Brauch, die schwereren Sünden dem Priester zu beichten, perrari sunt, qui invicem confessionem faciunt, exceptis monachis, qui id cotidie faciunt. Der reformeifrige Bischof setzt sich sehr entschieden für die Übung ein und führt zum Beweis dafür,

[1]) Sicher will Beda nicht sagen, daß die kleinen Sünden ausschließlich durch jenes gegenseitige Bekenntnis zu sühnen sind; daß sie durch ein Bekenntnis vor dem Priester erst recht getilgt würden, war, wie die Beichtbücher zeigen, selbstverständlich. Ebenso aber ist es auch nicht richtig, wie Teetaert (a. a. O. 28) aus dem Kommentar herausliest, daß Beda es hier ausdrücklich ausspreche, es könne überhaupt keine Sünde ohne Beicht nachgelassen werden, so daß auch zur Tilgung der kleinen Sünden mindestens das Bekenntnis vor einem Laien verlangt würde. Eine solche Forderung würde gegenüber der bisherigen Auffassung, wonach es die verschiedensten Heilmittel für die leichten Sünden gibt, etwas absolut Neues sein, was einem Mann wie Beda nicht entgangen sein könnte. Teetaert faßt den Satz „neque sine confessione emendationis peccata queunt dimitti" falsch auf. Er hat nicht den Sinn eines allgemeinen Prinzips, sondern ist, wie gezeigt, nur eine Erklärung des „si confessi fuerint" im vorausgehenden Satz. Nicht die Verpflichtung zur gegenseitigen Beicht der kleinen Sünden wird aus ihm hergeleitet, sondern die Notwendigkeit der Beicht bei schweren Sünden wird mit ihm begründet.

[2]) Concordia regularum c. 36 § 6, ML 103, 1030.

[3]) Sermo in Litania maiori, ML 102, 303, und Diadema monachorum 16, ebd. 613.

[4]) Glossa ordinaria, Ep. S. Jacobi 5, ML 114, 680.

[5]) Homilia in Litania maiori, ML 110, 223.

[6]) S. Teetaert 33 f.

daß de levibus et quotidianis peccatis confessio mutua fieri debeat, außer der Jakobusstelle noch eine Reihe anderer Schrift- und Vätertexte an.[1] Hinkmar von Reims weist in seiner Empfehlung des Brauchs noch besonders darauf hin, wie die gegenseitige Beicht die kleinen Sünden tilge, nämlich durch das tägliche Gebet und die guten Werke, die die Gläubigen für einander verrichten.[2]

Doch kehren wir zu der eigentlichen Beicht, der vor dem Priester, zurück, um noch ihre Bedeutung, die sie im System der kirchlichen Buße hat, etwas näher zu würdigen. Wir haben festgestellt, daß die Beicht in unserer Periode im Vergleich zu früher viel mehr im Vordergrund steht, weil sie bei der jetzt überwiegenden Privatbuße schlechthin die konkrete Leistung darstellt, die der Sünder vor der Kirche zu erfüllen hat.[3] Damit ist aber keineswegs gesagt, daß sie nun auch grundsätzlich als der wichtigste Faktor bei der kirchlichen Sündenvergebung angesehen wurde. Als solcher galt vielmehr nach wie vor die Genugtuung oder die Buße im engeren Sinne. Sowohl Beichte wie Lossprechung treten hinter ihr zurück. Die Bußleistung bleibt die eigentliche Wirkursache der Sündenvergebung. Der letzte Zweck der Beicht wird daher nicht, wie wir es heute gewöhnt sind, dahin bestimmt, daß der Priester durch sie die Möglichkeit erhält, sich ein Urteil über die Würdigkeit des Sünders zu bilden, um ihm die Lossprechung erteilen zu können, son-

[1]) De institutione laicali 1, 16, ML 106, 152 ff.

[2]) Ep. 26 ad Hildeboldum, ML 125, 174. — Teetaert (a. a. O. 36) bemerkt dazu: Der einzige Unterschied zwischen der Lehre Hinkmars und der Bedas besteht darin, daß dieser die gegenseitige Beicht als pflichtmäßig und obligatorisch, Hinkmar sie dagegen nur als einen Rat betrachte. In Wirklichkeit ist aber auch bei Beda nur an eine Empfehlung zu denken (s. oben 186 A.1), und ebenso werden wir auch bei Jonas von Orleans die Wendung „confessio mutua fieri debeat" nicht im Sinne einer förmlichen Verpflichtung zu pressen haben, wie T. (30) meint. Dagegen wird die Beicht auch für kleine Sünden strikt verlangt in einer anonymen Sentenzensammlung, die sich in der Handschrift 99 der Stadtbibliothek von Brügge findet (T. 33). Hier heißt es: De cotidianis enim levibusque peccatis necessaria est confessio et emendatio, quia sine confessione emendationis peccata nequeunt dimitti — offenbar eine zu weitgehende Ausdeutung des Bedatextes. Unter der confessio ist dabei übrigens nicht nur die gegenseitige Laienbeicht, sondern auch die Beicht vor dem Priester zu verstehen, wie ausdrücklich bemerkt wird: Haec de minimis peccatis confessio non solum sacerdotibus est patefacienda, verum etiam alterutrum coaequalibusque (Teetaert 33).

[3]) S. oben 168.

dern, was man durch die Beicht vor allem erstrebt, ist die Anweisung zu der dem Maß der Sünde entsprechenden Buße. Immer wieder kommt das in ganz gelegentlichen, aber deswegen gerade um so bezeichnenderen Bemerkungen zum Ausdruck. So wird in der Regula coenobialis Columbans das Beichten geradezu umschrieben mit „interrogare debitum paenitentiae".[1] Die mehrfach erwähnte Synode von Chalon bestimmte in ihrer Gutheißung der neu eingeführten Privatbuße deren Wesen dahin, ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia.[2] Ähnlich Beda an der soeben besprochenen Stelle des Jakobuskommentars:[3] Gravioris leprae immunditiam . . . sacerdoti pandamus atque ad eius arbitrium, qualiter et quanto tempore iusserit, purificare curemus. Das von Bonifatius abgehaltene Concilium Germanicum (742) bestimmte, daß im Krieg jeder praefectus einen Presbyter mitzunehmen hätte, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare paenitentiam possit.[4] Pirminius verlangt von jedem Todsünder: confessionem suam donet et veram paenitentiam agat per consilium sacerdotis,[5] nach Chrodegang soll der Sünder in der Beichte de ipso peccato accipere consilium sanitatis.[6] Am deutlichsten spricht es Theodulf von Orleans aus: Confessio, quam sacerdotibus facimus, hoc nobis adminiculum affert, quia accepto ab eis salutari consilio saluberrimis paenitentiae observationibus sive mutuis orationibus peccatorum maculas diluimus.[7] Theodulf will an der Stelle eigens den Wert des Sündenbekenntnisses betonen. Dem Bekenntnis vor den Priestern stellt er gegenüber das Bekenntnis vor Gott, indem er unmittelbar darauf fortfährt: Confessio vero, quam soli Deo facimus, in hoc iuvat, quia, quanto nos memores sumus peccatorum nostrorum, tanto horum Dominus obliviscitur. Beim Bekenntnis vor Gott liegt mithin der Wert darin, daß wir uns selbst die Sünden immer wieder ins Gedächtnis rufen, d. h. sie bereuen; das Be-

[1] C. 10, ML 80, 219; s. oben 70.
[2] Can. 8, Mansi X, 1191; s. oben 75.
[3] S. oben 185.
[4] Can. 2, Mansi XII, 366.
[5] Scarapsus, ML 89, 1043.
[6] Regula canonicorum c. 14, ML 89, 1105.
[7] Capitulare I c. 30, ML 105, 200.

kenntnis vor den Priestern dagegen bringt den Nutzen „daß wir auf ihren Rat die für uns heilsamsten Bußmittel anwenden und durch das Gebet anderer unterstützt werden." Eine Beziehung auf die Lossprechung wird wieder gar nicht erwähnt; auch von einer selbständigen Wirkkraft der Beicht in dem Sinne, wie sie dem Bekenntnis vor Gott zugesprochen wird, ist nicht die Rede.

Ein erstes Beispiel für eine neue Bewertung der Beicht findet Teetaert[1]) bei Rabanus Maurus. Für ihn sei die Wirkung der Sündenvergebung nicht mehr bloß äußerlich mit der Beicht verbunden, insofern diese erst die richtige Bußauflage ermögliche oder bei der gegenseitigen Laienbeicht die Fürbitte der andern veranlasse, sondern die Sündenvergebung sei innerlich mit der Beicht verknüpft, sei eine direkte Frucht der Beicht. Die mit dem Sündenbekenntnis gegebene Beschämung und Verdemütigung werde als Ursache der Verzeihung hingestellt. Als Beweis dafür dient ein Passus aus einer Homilie des Erzbischofs,[2]) in der es heißt: „Die hl. Schrift ermahnt uns öfters, zu den medicamenta confessionis unsere Zuflucht zu nehmen: nicht als ob Gott unseres Bekenntnisses bedürfte, da vor ihm ja alles offen liegt, was wir denken, reden oder tun; aber wir können anders nicht gerettet werden, wenn wir nicht büßend bekennen, was wir aus Nachlässigkeit Böses getan haben." Nach Anführung mehrerer Schrifttexte fährt der Prediger fort: „Wie kann der Arzt die Wunde heilen, die der Kranke sich schämt zu zeigen? Gott erwartet nämlich unser Bekenntnis, um eine gerechte Ursache zur Verzeihung zu haben. Wer seine Sünden verbirgt und sich schämt, sie heilsam zu bekennen, der wird Gott, den er (jetzt) zum Zeugen hat, (dereinst) wiederum als Rächer haben." Er schließt mit dem Satze: „Confessio iustificat, confessio veniam peccatis donat. Omnis spes veniae in confessione consistit, confessio opus est misericordiae, salus aegroti, unicum est viribus nostris medicamentum paenitentiae." Die Ausdeutung, die Teetaert dem Text gibt, geht indes zu weit. Gewiß wird die sühnende Kraft des Bekenntnisses als

[1]) 34 f.
[2]) Hom. 55, ML 110, 102 f.

solche stark hervorgehoben. Allein Rabanus hat nicht speziell das Bekenntnis vor dem Priester im Auge, sondern das Bekenntnis überhaupt, also auch das gegenseitige Bekenntnis von Laien und vor allem das Bekenntnis vor Gott. Das Bekenntnis ist für ihn nur die naturgemäße Bekundung der Buße, die Weigerung, die Sünden zu bekennen, ist Unbußfertigkeit. Es liegt dem Verfasser ganz fern, die Wirkkraft von der Buße auf die Beicht zu übertragen. Ausdrücklich sagt er im ersten Teil der Homilie: Compunctio cordis ex humilitatis virtute nascitur, de compunctione confessio peccatorum, de confessione paenitentia, de paenitentia vero proveniet delictorum indulgentia.[1]) Das ist dieselbe Auffassung des Verhältnisses von Beicht und Buße, wie wir sie bei den bisherigen Zeugen gefunden haben. Der Satz „Confessio iustificat . . .", der die Verzeihung ausschließlich als Frucht des Bekenntnisses hinstellt, ist, was T. wohl übersehen hat, wieder ein Zitat aus Isidor von Sevilla, bei dem nach dem Zusammenhang die confessio ebenfalls im Sinne von Buße überhaupt genommen ist.[2])

Nicht anders als bei Rabanus liegt die Sache bei Hinkmar von Reims, den Teetaert als einen zweiten Zeugen für die neue Bewertung der Beicht hinstellen möchte. Auch bei ihm ist das confiteri die Bekundung der Buße überhaupt, wenn er schreibt: bei Christus nulla patitur veniae moras vera confessio, und wiederum: fideliter nobis confitentibus dimittit peccata nostra et emundat nos ab omni peccato.[3]) Wie wenig gerade der Metropolit von Reims

[1]) Ebd. S. 102.

[2]) Das zeigt die unmittelbare Fortsetzung: Habeto spem in confessione . . . Nulla tam gravis culpa est, quae non habet veniam; . . . facile paenitentibus divina clementia subvenit, per paenitentiam indulgentia datur, per paenitentiam delicta omnia absterguntur (Synonyma 1, 53—54, ML 83, 839). Daß Rabanus die confessio nur im Zusammenhang mit der paenitentia wertet, zeigt auch folgender Satz der Homilie: Vivens confiteatur peccator, quae fecit, quia non est fructuosa confessio apud inferos nec paenitentia ad salutem proficiens. Tempus est nunc remissionis paenitentibus.

[3]) Ep. 26 ad Hildeboldum, ML 126, 173. Es handelt sich hier übrigens nicht um das sakramentale, spezialisierte Sündenbekenntnis, sondern um eine „generalis confessio", d. i. ein allgemeines Sündenbekenntnis, das der kranke Bischof Hildebold schriftlich Hinkmar mit der Bitte um die Absolution zugesandt hatte. Hinkmar erinnert ihn diskret daran, daß er, wie er es jedenfalls auch schon getan hätte, außerdem noch specialiter et singillatim Deo et sacerdoti die Sünden bekennen solle.

geneigt war, die Bußleistung hinter der Beicht zurücktreten zu lassen, zeigt die Energie, mit der er auf die Durchführung der kirchlichen Bußgesetze drang.[1])

Weder Rabanus noch Hinkmar weichen also in ihrer Auffassung von der Wirksamkeit der Buße von der bisherigen Meinung ab, und es ist übereilt, in ihnen schon Vorläufer einer späteren Bußtheorie zu sehen, für die die Beicht das Wesensmoment der kirchlichen Buße ist. Somit dürfen wir — abgesehen von diesen beiden Männern gibt es auch Teetaert zu — ohne Einschränkung sagen: Die Beicht wird vorab weiter der Buße untergeordnet. Den sühnenden Wert, der dem Sündenbekenntnis als solchem innewohnt, hatte man auch früher nie verkannt. Tertullian schon bezeugt das, wenn er die exomologesis wesentlich als Selbstanklage würdigt, die die Freisprechung bewirkt, wenn er ihre Schwierigkeit als publicatio sui und als Überwindung der erubescentia oder des pudor hervorhebt;[2]) Augustinus sieht in dem confiteri den Anfang der guten Werke, den Beginn des neuen Lebens;[3]) ebenso be-

[1]) S. oben 125. — Teetaert beruft sich noch besonders auf den Satz: Quisquis enim peccata plangit, nec tamen deserit, cor quidem conterit, sed humiliare contemnit; quisquis vero peccata sua iam deserit, nec tamen plangit, iam quidem humiliat, sed conterere cor recusat. (Ebd. 174.) Nach diesem Text, sagt er, scheine es, daß die Beicht die Sünden nachläßt einerseits auf Grund der contritio, die sie vermehrt und deren äußeres Zeichen sie ist, anderseits auf Grund der Verdemütigung, die durch sie hervorgerufen wird und die den Verzicht auf die Sünde mit sich bringt. Tatsächlich aber nimmt der Satz nach dem Zusammenhang gar nicht mehr auf die Beicht Bezug. Er ist vielmehr nur eine Ausführung des Gedankens, daß die guten Werke, die wir gemäß Apok 2, 5 (age paenitentiam et prima opera fac) zur Buße tun, uns nur dann von der Schuld reinigen, cum perpetrata mala plangimus et abdicamus.

[2]) De paen. 9 u. 10, Ed. Rauschen 24 f. Vgl. übrigens seine Definition: exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur. Fast mit denselben Ausdrücken beschreibt, wie wir vorhin sahen, Rabanus die Wirkung der confessio.

[3]) In Io tr. 12, 13, ML 35, 1491: Cum autem coeperit tibi displicere, quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua. Initium operum bonorum confessio est operum malorum. Serm. 67, 1, 2, ML 38, 434: Qui confitetur, foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret. Vivere non posset, nisi resuscitatus esset. Bezüglich der sündentilgenden Kraft besonders In ep. Io tr. 1, 6, ML 35, 1982: Ante omnia confessio, ne quisquam se iustum putet et ante oculos Dei, qui videt, quod est, erigat cervicem homo, qui non erat et est. Ante omnia ergo confessio. Vgl. die ausführliche Darlegung der Bedeutung des augustinischen confiteri bei Adam, Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, Paderborn 1917, 11 f.

deutet nach Cassian das Bekenntnis mit seiner heroischen Überwindung der Scham die Befreiung von der Sünde.[1]) Unter dem Gesichtspunkt der Selbstverdemütigung und Beschämung als Sühnemittel ist auch das öffentliche Bekenntnis anzusehen, das mitunter freiwillig geleistet und von der Kirche als überaus verdienstlich anerkannt wurde.[2]) Fromme Christen legten in diesem Sinn ein öffentliches Bekenntnis vor dem Tode ab, wie es z. B. der Kleriker Redemtus von Isidor von Sevilla berichtet.[3]) Aus dem vorhin herangezogenen schriftlichen Sündenbekenntnis, das der kranke Bischof Hildebold, nachdem er jedenfalls schon die spezielle sakramentale Beicht vor dem Priester hinter sich hatte, an Hinkmar schickte, und das dieser auch noch sechs andern zufällig bei ihm weilenden Bischöfen vorlegte,[4]) dürfen wir entnehmen, daß man auch damals noch dem Bekenntnis, wenn es vor mehreren Personen geleistet wurde, eine besondere Wirkkraft zuschrieb; der Hauptbeweggrund für den Kranken war freilich der, daß er die Absolution von Hinkmar haben wollte.[5])

Es ist also durchaus nichts Neues, wenn in unserer Periode die sühnende Kraft der Beicht als solcher betont wird. Aber es geschieht dies jetzt noch öfter und nachhaltiger als früher. Denn nach Einführung der periodischen Pflichtbeicht für alle muß ganz naturgemäß der Wert und die Bedeutung der Beicht speziell vor dem Priester noch mehr als ehedem erörtert, muß insbesondere gewarnt werden vor der falschen Scham und die heilsame Wirkung hervorgehoben werden, die in der Überwindung der Scham liegt. So mahnt die früher[6]) erwähnte, nach Zeit und Ort nicht genau bestimmbare, aber etwa in die Mitte des 8. Jahrhunderts zu verlegende bayrische Synode zur aufrichtigen Beichte mit der Begründung: Melius est hic in praesenti erubescere in conspectu unius hominis, quam in futuro

[1]) Collat. 2, 11, Petschenig II, 50: Absolvit te ab hac captivitate . . . confessio tua. Victorem namque adversarium tuum hodie triumphasti, validius eum tua confessione prosternens quam ipse fueras ab eo tua taciturnitate deiectus.

[2]) Vgl. den berühmten Erlaß Leos I., ep. 168, 2, Mansi VI, 410 f. Poschmann 11 ff.

[3]) De obitu Isidori, ML 81, 30 f.

[4]) ML 126, 172.

[5]) Über die Bedeutung dieser Absolution wird noch zu sprechen sein.

[6]) Oben 176.

iudicio coram cunctis gentibus,[1]) ein Satz, der später Aufnahme in den Volkskatechismus gefunden hat. Fast dieselben Worte gebraucht Alcuin,[2]) und eine ähnliche Drohung fanden wir auch bei Rabanus.[3]) Den inneren sittlichen Wert der Beicht bezeichnet Alcuin, wenn er spricht von dem sacrificium confessionis, das uns das köstliche Geschenk der Verzeihung gewährt,[4]) von der confessio humilitatis nostrae, die im Verein mit dem sacerdotale auxilium uns von allen Sünden befreit.[5]) Aus dem 10. Jahrhundert führt Teetaert[6]) einen Satz aus den sogenannten Canones sub Edgardo rege (959—975) an: Non erubescat confiteri scelera . . ., quia inde venit indulgentia . . . confessio enim iustificat;[7]) aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts ferner eine Erzählung des Bischofs Thietmar von Merseburg († 1018), wonach ein sterbender Geistlicher, nachdem er bereits einem Priester gebeichtet, seine Sünden auch noch schriftlich dem Priester vorlegte mit der Begründung, daß durch diesen Akt die Beschämung größer würde.[8]) Auch diese letzten beiden Zeugnisse besagen freilich noch nicht notwendig, wie T. sie deuten möchte, daß man die Beicht als den wichtigsten Bestandteil der Buße angesehen hätte, der aus eigener Kraft die Vergebung bewirkte — die Sache liegt wesentlich nicht anders wie bei Rabanus und Hinkmar —; immerhin aber sehen wir, wie der Gedanke von der sühnenden Kraft, die der Beicht innewohnt, nicht nur theoretisch festgehalten, sondern auch praktisch ausgewertet wurde.

Von ganz besonderer Bedeutung für die steigende Bewertung der Beicht in Theorie und Praxis wurde der um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstandene pseudoaugustinische Traktat De vera et falsa paenitentia, dem

---

[1]) Cap. 2, Mansi XIII, 1026.
[2]) Ep. 225 ad fratres in Hibernia, ML 100, 502, und ähnlich in De confessione pecc. ad pueros, ML 101, 655 f.: Wer sich jetzt schäme, seine Sünden zu bekennen, gegen den werde der Teufel am Gerichtstage als Ankläger auftreten.
[3]) Oben 189.
[4]) De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini, ML 101, 651.
[5]) Ep. 112, ML 100, 339.
[6]) A. a. O. 42.
[7]) Mansi XVII, 518.
[8]) Kurze, Thietmari Chronicon l. 9 c. 10, in Scriptores rerum Germanic. in usum scholarum t. 52, Hannover 1889, 245.

die ihm bis ins 15. Jahrhundert allgemein zuerkannte Autorität des großen Kirchenlehrers von Hippo für die Zeit der Scholastik ein unantastbares Ansehen sicherte.[1]) In diesem Traktat wird zum erstenmal ausführlich die sündentilgende Kraft der Beicht innerhalb des kirchlichen Bußsystems dargelegt und begründet. Der Sünder, heißt es, muß gemäß der Weisung des Herrn an die Leprosen sich persönlich dem Priester zeigen, darf sich zur Beicht nicht eines Boten oder einer schriftlichen Mitteilung bedienen: sed qui per vos peccastis, per vos erubescatis. Erubescentia enim ipsa partem habet remissionis. In hoc enim, quod per se ipsum dicit sacerdoti et erubescentiam vincit timore Dei offensi, fit venia criminis; fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur, fit tamen veniale, quod commiserat mortale. Multum enim satisfactionis obtulit, qui erubescentiae dominans nihil eorum, quae commisit, nuntio Dei denegavit. Es folgt dann die nähere Begründung dieser Wirksamkeit der Beicht. Die Sündenvergebung sei gewiß ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit, aber diese Barmherzigkeit betätige sich in Verbindung mit der Gerechtigkeit. Oportet ut iustus misereatur iuste. Der Mensch muß des Erbarmens würdig sein, und das ist er, wenn er spirituali labore petit gratiam. Laborat enim mens patiendo erubescentiam. Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia. Daraus folge, daß man um so leichter die Gnade der Verzeihung erlangen werde, wenn man mehreren in der Hoffnung auf Verzeihung die Schande seines Vergehens bekenne. Denn in diesem Falle könnten die Priester mehr ausrichten und milder gegen die Bekennenden sein.[2]) Wenn nämlich die Priester die Sünden nachließen, dann lasse sie Gott nach. Das habe der Herr gezeigt, als er den Jüngern befahl, den

[1]) Vgl. zu dem Traktat K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts, in der Festschrift für Weizsäcker. Freiburg 1892, 292 ff.

[2]) Das dürfte der Sinn des in der Gedankenfolge unklaren Satzes sein: Ipsi enim sacerdotes plus iam possunt proficere, plus confitentibus parcere. Wenn die Sünder durch ein Schuldbekenntnis vor vielen eine besonders tiefe Bußgesinnung bekundeten, dann könnte sich die Lösegewalt der Priester (ipsi sacerdotes: im Gegensatz zu den plures, denen jene die Sünden bekannten) besser auswirken, so daß diese sich auch mit einer leichteren Bußauflage begnügen könnten.

aus dem Grabe auferweckten Lazarus von den Binden zu lösen (Jo. 11. 44), und als er ihnen gesagt hätte: Was immer ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein (Mt. 18, 18); das soll heißen: Ich, Gott, und alle Heiligen des Himmels bestätigen, was ihr bindet und löst. Er habe nicht gesagt: Quos putatis ligare et solvere, sed in quos exercetis opus iustitiae aut misericordiae (d. h. ihr sollt nicht nach Gutdünken lösen und binden, wie es euch beliebt, sondern nur so, wie es die Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit verlangt). Alia autem opera vestra in peccatores non cognosco (d. h. was ihr gegen den Grundsatz der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit an den Sündern tut, erkenne ich nicht an). Deswegen müsse, wer seine Sünden bekennen wolle, um Gnade zu finden, einen Priester suchen, der es verstehe zu binden und zu lösen (quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere), damit nicht, wenn er leichtfertig dabei wäre, nach dem Worte des Herrn beide in die Grube fielen.[1]) Nunmehr folgt ein neuer Gedanke: Tanta itaque vis confessionis est, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Es komme häufig vor, daß ein Pönitent einen Priester nicht mehr erreichen könne. Und wenn auch der Laie, dem er dann beichte, nicht über die Lösegewalt verfüge, so wird der Beichtende dennoch der Verzeihung würdig ex desiderio sacerdotis. Auch die Leprosen seien ja schon unterwegs geheilt worden, ehe sie die Priester erreicht hätten. Dei misericordia est ubique, qui et iustis novit parcere, etsi non tam cito, sicut si solverentur a sacerdote. Jedenfalls solle auch der, welcher einem Priester beichte, sich einen möglichst guten aussuchen.[2])

Wie die ausführliche Inhaltsangabe zeigt, will der Verfasser ex professo die der Beicht als solcher innewohnende sündentilgende Kraft darlegen, und zwar hauptsächlich im Vergleich zur Wirkung der priesterlichen Lösegewalt. Man

[1]) Diesen Gedanken, daß der Priester zur Ausübung der Binde- und Lösegewalt die „rechte Wissenschaft" haben müsse, hat schon Origenes an der in der Bußgeschichte viel erörterten Stelle der Schrift De oratione 28, 8 f. (Koetschau II, 380 f.) mit Nachdruck ausgesprochen, um einer willkürlichen Anwendung der Lösegewalt entgegenzutreten (Vgl. Poschmann, die Sündenvergebung bei Origenes, Braunsberg 1912, 48 ff.).

[2]) Cap. 10, ML 40, 1122 f.

kann auch sagen, daß er sich objektiv bemüht, beiden Faktoren gerecht zu werden. Die sühnende Kraft der Beicht liegt in der Überwindung der erubescentia. Wenn sie auch die Sünde nicht direkt tilgt, so macht sie doch das peccatum mortale zu einem veniale, wobei das Wort veniale nicht in dem engeren, heutigen Sinne zu nehmen ist, sondern in der ursprünglichen Bedeutung von verzeihbar, so daß der Sünder dignus misericordia wird. Je größer die Beschämung, desto mehr trifft dies zu. Daher der Wert einer Beicht vor mehreren. Die den Priestern ausschließlich zukommende Lösegewalt wird durchaus anerkannt. Sie hat aber ihre Grenze in der Würdigkeit des Pönitenten, die sich wiederum in dem demütigen Bekenntnis der Sünden bekundet. Ja, die Kraft der Beicht geht so weit, daß sie im Notfall auch Verzeihung erwirkt, wenn sie einem Laien abgelegt wird. Die Bedeutung der priesterlichen Lösegewalt wird dabei aber gewahrt, insofern einmal eine solche Laienbeicht wirksam ist desiderio sacerdotis und dann, insofern als die Laienbeicht „nicht so schnell" die Verzeihung herbeiführt wie die priesterliche Lossprechung.

Beim Vergleich dieser Vorstellung von der Wirksamkeit der Buße mit der früher geltenden werden wir dem Sachverhalt am besten gerecht, wenn wir sagen, daß sich der Akzent von der Genugtuung auf die Beicht verschoben hat. Ehedem wurde die sündentilgende Kraft der Genugtuung oder der Bußleistung so stark betont, daß für die priesterliche Lösegewalt fast kein Raum mehr blieb. Diese Akzentverschiebung hängt zusammen mit der äußeren Entwicklung des Bußwesens. Die Strenge der alten Bußforderungen, wie sie in den Bußbüchern und in den Verordnungen der Synoden uns entgegentritt, ließ sich trotz aller Proteste gegen die Erschlaffung der kirchlichen Zucht nicht aufrecht erhalten. Das von der karolingischen Reform geförderte System der arbiträren Buße, das die Bemessung der Buße grundsätzlich dem Beichtvater anheimgab und den Bußsatzungen nur noch die Bedeutung von Richtlinien ließ,[1]) kam der Entwicklung zu größerer Milde ebenso entgegen wie das Redemptionswesen, das an Stelle der alten Bußleistungen alle möglichen Ersatzmittel zuließ. Da nun die

[1]) S. oben 100.

Beicht, die seit dem 8. Jahrhundert für alle dreimal oder wenigstens einmal im Jahr pflichtmäßig war, von den einzelnen ein nicht geringes Opfer an Selbstüberwindung verlangte, so lag es nahe, auch sie unter dem Gesichtspunkt eines Bußwerkes zu betrachten und sie nicht nur wie ehedem bloß als Ratserholung für die rechte Genugtuung, sondern auch selber als Genugtuung zu werten, wie es in der pseudoaugustinischen Schrift heißt: Verecundia magna est poena. Die Berufung auf die in der Beicht liegende sittliche Anstrengung (spirituali labore petit gratiam. Laborat enim mens patiendo erubescentiam) war dann ein willkommenes Mittel, die immer größer werdende Milde bezüglich der andern Bußforderungen zu erklären.

Im 11. Jahrhundert erscheint aber die Beicht — das ist vor allem bemerkenswert — nicht mehr bloß als ein Bußmittel neben andern, sondern als das wichtigste Bußmittel. Das zeigt am besten die Bewertung der Laienbeicht. Im Notfalle, wo ein Priester nicht zu erreichen ist, gewährt sie schlechthin die Möglichkeit, auch ohne Lossprechung, lediglich durch die dem Bekenntnis als solchem innewohnende Sühnekraft, Verzeihung zu erhalten, und zwar nicht nur von den leichten, sondern von den Sünden überhaupt. Man ist verschiedener Meinung darüber, ob in der Schrift De vera et falsa paenitentia die Laienbeicht im Notfall als Pflicht hingestellt oder nur als Rat empfohlen wird. Rein formell betrachtet, braucht der Satz: si deest sacerdos, confiteatur proximo nur als Rat genommen zu werden. Aber in dem ganzen Zusammenhang erscheint sie doch als das einzige Mittel, das dem Sünder im Notfall bleibt.[1]) Und diese Auffassung ist nicht bloß eine speziell ausgeklügelte Theorie des anonymen Verfassers, sondern wurde, wie sich durch mehrere Beispiele aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts belegen läßt, schon vor ihm in der Praxis betätigt.[2]) Dank der seinem Traktat beigelegten Autorität des hl. Augustinus wurde aber die Lehre von der Wirksamkeit und Notwendigkeit der Laienbeicht durch ihn sanktioniert, so daß sie bei allen Scholastikern bis hinab zu Thomas ihren Platz in der Bußlehre behauptete.

[1]) Vgl. Teetaert 53.

[2]) Ein weiteres Eingehen darauf würde indes über den Rahmen unserer Untersuchung hinausgehen. Ich verweise auf Teetaert, 44 ff.

X. Die Rekonziliation.

Wir haben gesehen, daß seit Beda zwei Arten der Beicht scharf unterschieden wurden: Die Beicht der kleinen Sünden, die die Gläubigen gegenseitig einander ablegen konnten, und die Beicht der schweren Sünden, die notwendig vor dem Priester zu erfolgen hatte. In jener haben wir eine Weiterentwicklung der alten Sitte der Mönchsbeichte zu erblicken, in dieser die jetzt auch in privater Form sich vollziehende Kirchenbuße. Das Gesetz, daß die Kirchenbuße der Vermittlung des Priesters bedarf, gilt ausnahmslos. Wenn es hie und da noch zum Gegenstand kirchlicher Bestimmungen gemacht wird, dann geschieht dies in der Regel nur, um die Rechte der beiden Stufen des Priestertums, der Bischöfe und der Presbyter, abzugrenzen. Der ordentliche Verwalter der Buße ist ebenso wie in der alten Kirche der Bischof. Ihm bleibt auch in unserer Periode die Verwaltung der öffentlichen Buße reserviert; nur im Notfall und mit seiner Delegation kann hier ein gewöhnlicher Priester ihn vertreten. Beispiele dafür sind uns im Verlauf der Untersuchung schon begegnet, so daß es uns hier genügen darf, noch drei besondere Zeugnisse anzuführen. Halitgar wiederholt in seiner Sammlung den alten Kanon des Konzils von Karthago (390): Ut paenitentibus secundum differentiam peccatorum episcopi arbitrio paenitentiae tempora decernantur, et ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet paenitentem nisi absentia episcopi necessitate cogente.[1]) In diesem Sinne bestimmt die Synode von Meaux (845): Chorepiscopus impositioni paenitentiae aut paenitentium reconciliationi per parochiam secundum mandatum episcopi sui inserviat.[2]) Ebenso wahrt die Synode von Pavia (850)[3]) die Bußgewalt dem Bischof und macht

[1]) L. 3 c. 11, Schmitz II, 277.
[2]) Can. 44, Mansi XIV, 829.
[3]) Cap. 7, Mansi XIV, 932.

nur die Einschränkung: Si episcopus absens fuerit, debet utique presbyter consulere et sic paenitentem eius praecepto reconciliare. Wie das Gesetz auch in großen Diözesen durchgeführt wurde, ist früher gezeigt worden.[1]) Der Grund für diese Unterscheidung zwischen Bischof und Presbyter ist nach der Synode von Pavia der, daß der Herr allein den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel gesagt hat: „Empfanget den Hl. Geist!"[2]) Auch bei der Privatbuße können die Presbyter grundsätzlich nur in Unterordnung unter die Bischöfe das Bußamt ausüben. So verlangen es ausdrücklich die Capitula des Erzbischofs Herard von Tours v. J. 858:[3]) Ut presbyteri de occultis iussione episcopi paenitentes reconcilient. Indes wird praktisch allgemein den Presbytern das Recht der Verwaltung der Privatbuße zuerkannt, wie wir immer wieder gesehen haben. Die Bestimmung Herards zeigt aber, daß die Unterscheidung der Weihegewalt von der Jurisdiktionsgewalt, wenn sie auch von der damaligen Theologie noch nicht formell gelehrt wurde, im Prinzip schon Beachtung fand.[4]) Doch uns interessiert hier nicht der Unterschied zwischen der Gewalt der Bischöfe und der Presbyter, sondern die Tatsache, daß die Betätigung der priesterlichen Gewalt überhaupt ein wesentliches Erfordernis für das Zustandekommen der Kirchenbuße ist.

Die Begründung für die spezifisch priesterliche Bußgewalt war die schon in der alten Kirche mit Nachdruck geltend gemachte Lehre von den claves ecclesiae. Die katholischen Gegner Tertullians,[5]) Cyprian[6]) und besonders Augustinus[7]) hatten die priesterliche Vollmacht der Sündenvergebung aus ihr hergeleitet. Die mittelalterlichen Autoren schlossen sich ihnen einstimmig an. So verkündet Beda, den wir auch hier wieder als Wortführer betrachten dürfen: Der Herr hat die Binde- und Lösegewalt nicht nur dem Petrus, sondern allen Aposteln übertragen, wie Jo. 20, 22 f. zeigt. Necnon etiam nunc in episcopis ac

[1]) S. oben 125 ff.
[2]) Ebd.
[3]) Cap. 59, Hardouin, Acta Conciliorum V, 454.
[4]) Vgl. Vacandard, in Vacant-Mangenot I, 164.
[5]) Vgl. De pud. 21, Ed. Rauschen 94.
[6]) Ep. 33, 1, Hartel II, 566; ep. 57, 1 (651).
[7]) Vgl. besonders sermo 392, 3, Migne 39, 1711.

presbyteris omni ecclesiae officium idem committitur, ut videlicet agnitis peccantium causis quoscunque humiles ac vere paenitentes aspexerit, hos iam a timore perpetuae mortis miserans absolvat, quos vero in peccatis, quae egerint, persistere cognoverit, illos perennibus suppliciis obligandos insinuet.[1]) Den Spruch Bedas treffen wir fast mit den gleichen Worten wieder bei Rabanus Maurus,[2]) bei dem Mönch Christian Druthmar (schrieb um 865),[3]) Walafried Strabo[4]) u. a. Alcuin bezeichnet die Lehre von der Schlüsselgewalt als Gegenstand des Glaubens.[5]) Halitgar spricht in der Einleitung zu seiner Sammlung von den certissimae et fidelissimae claves ecclesiae, quibus, quodcumque in terra solvitur, etiam in caelo solutum promittitur. Haec dicta sunt de publica satisfactione, qua quisque humiliando se non solum coram Deo, sed etiam coram ecclesia, quae habet clavem regni caelorum, in qua fit remissio peccatorum.[6]) In der Instructio zum 6. Buch, dem eigentlichen Pänitentiale Halitgars, die mit den Worten „Quotiescunque Christiani" beginnt und die sich auch in einer ganzen Reihe anderer Bußbücher findet,[7]) stoßen wir auf die Worte: Non enim omnes clerici hanc scripturam (d. i. das Beichtbuch) usurpare aut legere debent, qui inveniunt eam, nisi soli illi, quibus necesse est, hoc est presbyteri. Sicut enim sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni caelorum traditi sunt, sic nec iudicia ista alii usurpare debent.[8]) Ebenso spricht Haymo von Halberstadt († 853) den Bischöfen und Priestern die Binde- und Lösegewalt zu, weil sie das Amt der Apostel ausüben.[9]) Benedikt Levita lehrt die

[1]) Homil. 2, 16, ML 94, 225. — Ebenso in dem Matthäuskommentar, der aber wahrscheinlich nicht von Beda stammt, 3, 16, ML 92, 79 u. 3, 18 (ebd. 84). An der letztgenannten Stelle wird aus Mt. 18, 18 gefolgert: Potestatem tribuit apostolis, ut sciant, qui a talibus condemnantur, humanam sententiam divina roborari.
[2]) Comm. in Matth. 5, 16, ML 107, 922.
[3]) Expos. in Matth. 35, ML 106, 1397.
[4]) Glossa ordinaria in Matth. 16, 19, ML 114, 142.
[5]) Ep. 112, ML 100, 337.
[6]) Schmitz II, 266.
[7]) S. oben 104.
[8]) Schmitz II, 291.
[9]) Hom. 3 in Matth. 16, 16, ML 118, 762 f. Die Echtheit der Homilie ist allerdings unsicher.

Sündenvergebung als Ausfluß der Schlüsselgewalt, wenn er schreibt: Et ideo Dominus ac magister noster discipulis suis ac successoribus eorum ligandi ac solvendi dedit potestatem, ut peccatores ligandi habeant potestatem et paenitentiam condigne agentes absolvi atque peccata cum divina invocatione dimitti queant.[1] Rather von Verona nennt die Bischöfe die Ärzte der Seelen, die Pförtner des Paradieses, die die Schlüssel des Himmels führen und den Himmel öffnen und schließen können.[2] Die Zeugnisse ließen sich noch leicht vermehren; das Gesagte genügt indes vollauf, um die Lehre von der den Priestern eigenen Schlüsselgewalt als eine in unserer Periode unbestrittene Glaubenswahrheit zu erkennen. Es ist Willkür, wenn Lea[3] die Lehre von der sich ins Jenseits erstreckenden Wirkung der Schlüsselgewalt im wesentlichen auf Pseudoisidor zurückführen will.[4]

Eine Tatsache ist allerdings hier zu vermerken, die der dogmatischen Betrachtung Schwierigkeiten bereitet: Es wird neben den Bischöfen und Presbytern hie und da auch den Diakonen die Schlüsselgewalt zugesprochen. So fanden wir in dem früher mitgeteilten Beichtordo des Paenitentiale Floriacense die Weisung, daß „der Presbyter oder Diakon über das Haupt des Büßers die (Rekonziliations-) Gebete zu sprechen haben" (super caput eius collectas dicant).[5] Ebenso wird in der Instructio des Bußbuchs Halitgars zu dem vorhin zitierten Satz, daß nur die Bischöfe und Presbyter die Lösegewalt ausüben dürften, die Einschränkung gemacht: Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit praesens, diaconus accipiat paenitentem ad sanctam communionem. Schon Cyprian hatte bekanntlich die Weisung gegeben, daß im Notfall auch ein Diakon von den Kranken die Exomologese entgegennehmen und ihnen die Rekonziliation gewähren sollte.[6] Im Mittelalter wird die Übung weiter erwähnt von

[1] 1, 116, Mon. Germ. Leg. II, 2 in fol. p. 51.
[2] Praeloquia 1, 12, ML 136, 227.
[3] A history of auricular confession I, 127.
[4] Vgl. Vacandard in Vacant-Mangenot I, 161 ff.
[5] Oben 103 u. 104 A. 1.
[6] Ep. 18, 1, Hartel II, 524.

Regino von Prüm, der wörtlich Halitgar wiederholt,[1]) ferner noch drei Jahrhunderte später von den Synoden von York (1195), London (1200) und Rouen (1231).[2]) Der Bischof von Paris Odo von Sully († 1208) verordnete in den Diözesanstatuten:[3]) Ita prohibetur districte, ne diaconi ullo modo audiant confessiones nisi in arctissima necessitate; claves enim non habent nec possunt absolvere. Hier wird das Recht der Diakone im wesentlichen beschränkt auf die auch den Laien für den Notfall zugebilligte Befugnis, die Beichte der Sterbenden entgegenzunehmen. Die Notwendigkeit eines solch strikten Verbots zeigt aber auch, daß Diakone vielfach auch darüber hinaus die Absolution erteilt haben. Ganz scharf verurteilte die Provinzialsynode von Poitiers (1280) das Beichthören und die Erteilung der Absolution durch Diakone als einen abusus erroneus, qui in nostra dioecesi ex perniciosa ignorantia inolevit; der Mißbrauch müsse ausgerottet werden, da es über allen Zweifel feststünde, daß die Diakone keine Absolutionsgewalt hätten.[4]) Die Zurückweisung der Sitte fällt zusammen mit der theologischen Klärung, die die Hochscholastik in der Frage nach der Wirksamkeit der Absolution brachte. Beachten wir aber, daß auch schon im frühen Mittelalter der Brauch grundsätzlich eine Inkonsequenz darstellte gegenüber der klar ausgesprochenen Lehre, daß die Lösegewalt ausschließlich bei den Bischöfen und Priestern ruhe. Man scheint sich nur vorab über diesen Widerspruch keine Gedanken gemacht zu haben. Daß die Sitte überhaupt in die mittelalterliche Bußpraxis Eingang gefunden hat, dürfte auf den Einfluß jener cyprianischen Weisung zurückzuführen sein.

Neben der Lehre von den claves ecclesiae diente zum Schriftbeweis für die priesterliche Bußgewalt vor allem die evangelische Erzählung von der Leprosenheilung. Auf eine Reihe von Zeugnissen dafür habe ich schon hingewiesen bei der Erörterung über die Notwendigkeit der Beicht. „Die Unreinheit schwereren Aussatzes müssen wir

[1]) De eccl. disciplinis 1, 295, ML 132, 247.
[2]) S. Forget, in Vacant-Mangenot IV, 713 f.
[3]) ML 212, 68.
[4]) Mansi XXIV, 383.

nach dem Gesetz dem Priester unterbreiten", lehrte Beda und mit ihm spätere Theologen wie Smaragdus, Walafried Strabo, Rabanus Maurus u. a.[1]) Meist benutzte man die Allegorie allerdings dazu, um nach dem Vorgang des hl. Hieronymus eine nähere Ausdeutung der priesterlichen Lösegewalt zu geben, worauf wir später zurückkommen. Eine andere für die Lösegewalt der Priester viel verwertete Allegorie bot die Lazaruserweckung, bei der die Jünger den aus dem Grabe Hervorgerufenen erst von seinen Binden lösen mußten. Wir treffen sie, um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, bei Druthmar,[2]) bei Isaak von Langres,[3]) in der Schrift De vera et falsa paenitentia.[4]) Auch diese Allegorie war ein Erbe des christlichen Altertums; Origenes, Ambrosius, Augustinus, Gregor I. hatten von ihr schon Gebrauch gemacht.[5])

Wir fragen nunmehr: Worin besteht die den Priestern allgemein zuerkannte Schlüsselgewalt? In welcher Weise betätigt sie sich? Sie schließt zwei Funktionen in sich, das Binden und das Lösen. Das Binden bestand nach der Auffassung der alten Kirche in erster Linie in der Exkommunikation, d. i. dem Ausschluß aus der kirchlichen Gnadengemeinschaft.[6]) Im weiteren Sinne wurde das ligare dann aber auch im Sinne von obligare = verpflichten genommen. So betont Gregor I., daß die Priester alienae obligationis potestatem relaxationis accipiunt principatumque superni iudicii sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent . . . Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur.[7]) Diese obligatio kann bestehen in einem dieGläubigen

---

[1]) Die Belege s. oben 185 f.

[2]) Expos. in Matth. 35, ML 106, 1397.

[3]) 1, 11, ML 124, 1078 f.

[4]) Cap. 10, ML 40, 1122.

[5]) Vgl. Poschmann, Zeitschr. f. k. Th. 45 (1921), 215 A. 1.

[6]) So insbesondere Augustinus: Tractatus sive sermones inediti, Morin 16, 2: Qui enim ligatur, a vestro consortio separatur; et cum a vestro consortio separatur, a vobis ligatur; et quando reconciliatur, a vobis solvitur. De baptismo c. Donatist. 3, 18, 23, ML 43, 151: Solvitur, qui cum columba fecerit pacem, et ligatur, qui cum columba non habet pacem, sive aperte foris sit sive intus esse videatur.

[7]) In ev. 2, hom. 26, 4 f., ML 76, 1199 f.

bindenden Gesetz,[1]) vor allem aber ist sie die dem einzelnen Sünder auferlegte Bußverpflichtung, deren Erfüllung die Vorbedingung für den Sündennachlaß ist. Sie ist die Bußstrafe sowohl als Exkommunikation wie als Genugtuung. Die Priester üben dabei das Amt des Richters aus; ihre Entscheidungen haben kraft göttlicher Vollmacht Gültigkeit auch für das Jenseits. Unter diesem Gesichtspunkt der richterlichen Gewalt wurde auch in der Folgezeit das „Binden" der Priester vorab aufgefaßt. Sie haben als iudices das der Sünde entsprechende Maß der Buße zu bestimmen. Diese ihre Aufgabe steht sogar im Vordergrund der damaligen Bußlehre, wie wir genugsam gesehen haben; ganz anders als heute, wo wir bei der Schlüsselgewalt fast nur noch an das Lösen denken. „Iudice sacerdote", so wiederholen die altkeltischen Bußbücher immer wieder, sollen ihre canones auf die einzelnen Büßer angewandt werden.[2]) Die Bußsatzungen heißen direkt „iudicia paenitentiae";[3]) das „interrogare debitum paenitentiae" ist der vornehmlichste Zweck des Beichtens.[4]) Nur wenn der Sünder sich an die vom Priester gegebenen Bußvorschriften hält, kann er Verzeihung von Gott erwarten, die Unbußfertigen überweist der Priester „der Bindung durch die ewigen Qualen", wie es bei Beda heißt.[5]) Auf diese Weise erhält das ligare den Sinn von damnare im Gegensatz zum absolvere; so in dem vielverwerteten Satz des Hieronymus, daß manche Priester sich anmaßten, ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur.[6])

Die Exkommunikation, die nach dem alten Sprachgebrauch durch das kirchliche damnare (= anathe-

---

[1]) Vgl. Poschmann, A. K. I, 254 f.

[2]) S. oben 32 A. 1.

[3]) Vgl. das früher besprochene Pänitentiale „Capitula iudiciorum" mit den drei Arten von Bußsätzen: iudicium canonicum, iudicium Cummeani und iudicium Theodori. Oben 79.

[4]) Oben 188.

[5]) perennibus suppliciis obligandos insinuat. S. oben 200. Vgl. Walafried Strabo, Glossa ord. in Matth. 16, 19, ML 114, 142: quem in peccatis persistentem aeternis poenis adiudicaveris.

[6]) Comment. in Matth. 3, 16, 19, ML 26, 118, wiederholt in dem unter dem Namen Bedas gehenden Matthäuskommentar 3, 16, ML 92, 79, von Smaragdus, Collectiones in epistolas et evangelia, In Natali Domini, ML 102, 392, Rabanus Maurus, Comm. in Matth. 5, 16, ML 107, 992 u. ö.

matizare) zunächst bezeichnet wird,[1]) ist die irdische Vorwegnahme der jenseitigen Verdammnis. Die Reinigung der Tenne, sagt Beda im Anschluß an Lk. 3, 17, et nunc viritim geritur, cum quisque perversus vel ob manifesta peccata de ecclesia sacerdotali castigatione reicitur vel ob occulta post mortem divina districtione damnatur.[2]) Nur wenn manifesta peccata vorliegen, kommt diese Art der Exkommunikation in Frage, und auch da muß die Kirche aus seelsorglichen Rücksichten noch vielfach von ihr Abstand nehmen; der Verdammnis im Jenseits kann aber kein Sünder entgehen. Neben der damnatio, die über die Unbußfertigen und Verstockten verhängt wurde, gab es von jeher noch eine andere Exkommunikation, der sich die Büßer unterwerfen mußten. Diese spielt in der Bußlehre unserer Periode nicht mehr die Rolle wie im Altertum, wo sie geradezu als Kennzeichen der Kirchenbuße hingestellt wurde. Als Aussonderung der Sünder von den übrigen Gläubigen hat sie naturgemäß nur Platz im Rahmen der öffentlichen Bußinstitution, und hier wurde sie, wie wir bei der Erörterung des öffentlichen Bußritus gesehen haben, auch weiter angewandt. Die öffentliche Buße war aber in unserer Zeit nur noch etwas Seltenes, das Normale war die Privatbuße. Bei ihr blieb von der Exkommunikation allenfalls noch die Verpflichtung, bis zum Ende der auferlegten Bußzeit sich des Empfangs der Kommunion zu enthalten, und auch davon wurde allmählich immer mehr abgesehen. Unter diesen Umständen war es von selbst gegeben, daß man bei der Bindegewalt der Kirche nicht mehr so sehr an die Exkommunikation dachte als an die Verpflichtung zu den auferlegten Bußwerken. Das ligare war wesentlich ein obligare und als damnare hatte es dann von vornherein nur den Sinn der Verurteilung zu der ewigen Strafe. — Hie und da treffen wir freilich auch auf Bestimmungen, in denen sich noch die frühere Auffassung widerspiegelt. So gibt die Synode von Mainz (847) die Anweisung, den Kranken die ihnen zukommende Buße nicht aufzugeben, sondern nur kundzutun, damit sie beim

[1]) Vgl. z. B. Gregor I., In ev. 2 hom 26, 5, ML 76, 1200 im Hinblick auf eine ungerechte Exkommunikation: Non morientem quippe mortificat, qui iustum damnat.

[2]) Comm. in Luc. 1, 3, ML 92, 356.

Aufschub der Rekonziliation bis zur Vollendung der Buße nicht in der Exkommunikation sterben.[1]) Ebenso Isaak von Langres:[2]) Wenn der Kranke ohne Rekonziliation stirbt, ist er praecisus ab ecclesiae membris und so für die Hinterbliebenen Gegenstand perpetui doloris. Jedenfalls haben auf die Formulierung dieser Bestimmungen ältere canones eingewirkt.[3]) Die Auffassung besteht übrigens auch zurecht, wofern man unter Absehung von dem speziell kirchenrechtlichen Begriff das Wesen der Exkommunikation in der Trennung vom Leibe Christi sieht, die mit der Todsünde ohne weiteres gegeben ist.[4])

Die andere Funktion der Schlüsselgewalt ist das Lösen. Da es das Korrelat des Bindens darstellt, so haben wir zum Teil seinen Inhalt mit dem Begriff des Bindens schon mitbestimmt. Im weitesten Sinne bezeichnet es demgemäß die Aufhebung einer Verpflichtung,[5]) insbesondere einer Schuldverpflichtung. So sah die alte Kirche in der dem Beleidiger gewährten Verzeihung ein Lösen und sprach die Lösegewalt in dieser Hinsicht allen Gläubigen zu.[6]) Auch in unserer Periode hat sich diese Auffassung noch nicht verloren, wie eine Homilie des Paulus Diaconus über die brüderliche Zurechtweisung zeigt.[7]) Regulär denkt

[1]) Can. 26, Mansi XIV, 910.

[2]) 1, 14, ML 124, 1079.

[3]) Eine Verordnung, die in dem Capitulare Caroli Magni vom Jahre 789 (n. 33, Mansi XIII, Appendix 165) Aufnahme gefunden hat, beruft sich bezüglich der Rekonziliation der Kranken direkt auf einen alten afrikanischen Kanon.

[4]) Vgl. Augustinus, De civ. Dei 20, 9, 2, ML 41, 674: si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est.

[5]) Nach Tertullian z. B. bedeutete das Aposteldekret ein Lösen von der Verpflichtung der alttestamentlichen Gesetze. De pud. 21, Ed. Rauschen 95.

[6]) So Tertullian, Origenes, Cyprian, Augustinus. S. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus. Braunsberg 1923, 50 f.

[7]) Hom. 92, ML 95, 1265: Haec vero potestas specialiter sanctis ecclesiae episcopis collata est, generaliter vero omni ecclesiae data creditur. Nam quod et Dominus alibi beato Petro hanc potestatem ligandi atque solvendi dedit, utique in Petro, qui typum gerebat ecclesiae, omnibus fidelibus hoc concessisse non dubitatur. Iterum dico vobis, quia si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo, qui est in caelis (Mt. 18, 19). Magnam fidelibus auctoritatem et fiduciam tribuit . . . dicens a Patre Deo in caelis fieri, quidquid duorum consensu super terram fuerit constitutum. Die Lösegewalt ruht also hier in der Kraft des gemeinsamen Gebets.

man aber bei der Lösegewalt an die spezielle Vollmacht der Priester, kraft deren sie den Sünder von den Fesseln, mit denen er gebunden ist, befreien. Wir müssen uns zunächst mit einer solch allgemeinen Erklärung begnügen, weil wir ihren näheren Inhalt erst durch unsere Untersuchung herauszustellen haben. Als der Akt, der in dem kirchlichen Bußverfahren das Lösen bewirkt, gilt allgemein die Rekonziliation.

Reconciliatio bedeutete in der Bußterminologie der alten Kirche zunächst Wiedervereinigung, besagte dasselbe wie pax und communio oder communicatio. Ihr Gegenstück stellte die excommunicatio dar. War diese der Ausschluß aus der diesseitigen und jenseitigen Kirchengemeinschaft, so war die Rekonziliation dementsprechend die Wiedererstattung dieser Gemeinschaft. In zwei früheren Abhandlungen habe ich diese Auffassung sowohl bei Cyprian wie bei Augustinus nachgewiesen.[1]) Insofern die Kirchengemeinschaft sich nicht auf die irdische Kirche beschränkt, sondern die Eingliederung in den Leib Christi bewirkt, hat sie gnadenwirkende und sündentilgende Kraft. Cum excommunicat ecclesia, in caelo ligatur excommunicatus; cum reconciliatur ab ecclesia, in caelo solvitur reconciliatus, lehrt Augustinus,[2]) und noch bezeichnender: Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit.[3]) Begriffsmäßig aber setzt die Rekonziliation die Exkommunikation voraus, wie ja die altchristliche Bußinstitution denn auch nur eine kirchliche Buße mit Exkommunikation kannte. So erklärt es sich auch, daß die alte Kirche nicht sowohl von Absolution spricht, wie wir es heute ausschließlich tun, sondern von Rekonziliation. Der Akt ging eben zunächst auf die Wiedervereinigung mit der Kirche und nur mittelbar auf die Sündenvergebung.

Der Ersatz der öffentlichen Buße durch die Privatbuße bedingte eine andere Sachlage. Denn jetzt war die Buße, abgesehen von den Fällen, wo die öffentliche Buße weiter

[1]) Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit, Ztschr. f. k. Th. 37 (1913), 254 ff. Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung bei Augustinus, ebd. 45 (1921), 416 ff.
[2]) In Jo. tr. 50, 12, ML 35, 1763.
[3]) Ebd. tr. 121, 4 (1958).

gefordert wurde, nicht mehr mit einer Exkommunikation verbunden. Gleichwohl behielt man die Bezeichnung Rekonziliation für den das kirchliche Bußverfahren abschließenden Akt bei. Das geschah offenbar unter dem Einfluß der alten Tradition. Der Übergang zu dem privaten Bußverfahren vollzog sich ja nicht mit einem plötzlichen Bruch, sondern, wie wir gesehen haben, allmählich, und ohne daß man sich der schwerwiegenden Änderung recht bewußt war. Außerdem wurde von der ehemaligen Exkommunikation zunächst wenigstens der Ausschluß von der Eucharistie bis zur Beendigung der Buße beibehalten, und die Wiederzulassung zur Kommunion konnte mit einigem Recht auch als Rekonziliation gefaßt werden, zumal ja auch ehedem die gewöhnliche Exkommunikation praktisch nur in dem Ausschluß von der Eucharistie bestanden hatte.[1]) Wahrscheinlich wurde die Rekonziliation bei der Privatbuße vorab auch nur dann erteilt, wenn es sich um schwere Sünden handelte, die früher die öffentliche Buße und damit die Exkommunikation erfordert hatten.[2]) Auf diese Weise ist die Beibehaltung des Wortes Rekonziliation auch in dem System der Privatbuße verständlich. Die Frage ist nur, welchen Sinn man ihr nunmehr beilegte, oder, was dasselbe ist, welche Wirkung man jetzt dem kirchlichen Lösen zuschrieb.

Man könnte zunächst denken, daß man in dem Lösen einfach die Befreiung von der Bußverpflichtung gesehen hätte, in der die Bindung bestand. Tatsächlich bedeutete in der alten Kirche die Rekonziliation regulär das Ende der Buße. Es lag in ihr die autoritative Erklärung der Kirche, daß die der Schuld entsprechende Genugtuung geleistet sei. Aber in dieser irdisch-rechtlichen Wirkung erschöpft sich die kirchliche Lösetätigkeit nicht. Ihre Eigenart sah man vielmehr darin, daß sie im Jenseits bestätigt wird durch Erlaß der ewigen Strafe. Die Beschränkung auf die Aufhebung der äußeren Bußverpflichtung verbietet sich schon angesichts der Tatsache, daß bei Kranken von jeher die Rekonziliation schon vor der Leistung der erforderlichen Genugtuung erteilt wurde und diese für den

[1]) Vgl. oben 31 f.
[2]) S. oben 34 u. 104.

Fall der Genesung nachgeholt werden mußte. Für die neue Bußperiode vollends kommt jene Auffassung noch weniger in Betracht, weil fortan die Rekonziliation, wie wir gesehen haben, meistens, wofern nicht gleich nach der Beicht, so doch geraume Zeit vor Beendigung der Buße gewährt wurde. Wenn also das Lösen überhaupt eine Wirkung hat, dann muß diese irgendwie in dem Nachlaß der Sünde selbst gesehen werden. Wie der Priester durch sein Binden den unbußfertigen Sünder zur ewigen Strafe verurteilt, so befreit er ihn durch das Lösen davon — a timore perpetuae mortis miserans absolvit[1]) — und hebt ferner die Trennung von dem Leibe Christi auf, was sich am besten dadurch bekundet, daß der Rekonziliierte sofort die Eucharistie, das sichtbare Unterpfand der Gnadengemeinschaft mit Christus, empfängt.

Zeugnisse für die sündenvergebende Kraft der Rekonziliation haben wir schon bei der Darstellung der kirchlichen Schlüsselgewalt aufgeführt.[2]) Die Schlüsselgewalt und die Sündenvergebungsgewalt der Kirche, sahen wir, fallen zusammen: ecclesia, quae habet clavem regni caelorum, in qua fit remissio peccatorum.[3]) Besonders lehrreich nicht nur in Bezug auf die Wirkung, sondern auch in Bezug auf die Wirkungsweise der Rekonziliation ist der auch schon herangezogene Kanon in der Sammlung des Benedikt Levita: Post peractam secundum canonicam institutionem paenitentiam occulte vel manifeste canonice reconcilietur et manus ei cum orationibus, quae in sacramentario ad reconciliandum paenitentem continentur, imponatur, ut divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus esse mereatur, quoniam sine manus impositione non absolvitur ligatus. Et ideo Dominus ac magister noster discipulis suis ac successoribus eorum ligandi ac solvendi dedit potestatem, ut peccatores ligandi habeant potestatem et paenitentiam condigne agentes absolvi atque peccata cum divina invocatione dimitti queant.[4]) Also die mit Handauflegung und Gebet von Priestern vollzogene

[1]) Beda, Hom. 2, 16 (s. oben 199 f.).
[2]) Oben 200 f.
[3]) Halitgar, ebd. oben.
[4]) 1, 116, Mon. Germ. Leg. II, 2 in fol. p. 51.

Rekonziliation ist zur Sündenvergebung schlechthin unentbehrlich. Nicht minder klar spricht ein Kanon aus der Sammlung Isaaks von Langres:[1] Criminalia peccata multis ieiuniis et crebris manus sacerdotum impositionibus eorumque supplicationibus iuxta canonum statuta placuit purgari. Ita ut nemo sine manus impositione episcopi aut eius iussu alicuius presbyteri se credat esse a suis facinoribus absolutum.[2] Es sei, heißt es weiter, nicht zu verwundern, wenn die Lossprechung (absolutio) von den Sünden sich durch die Handauflegung und die Gebete der Priester vollziehe, indem auch im Alten Bund der Priester die Hand auf das Opfer gelegt hätte. Etenim sicut tunc per illam hostiam ita nunc invocatione S. Spiritus, qui est remissio peccatorum, per manus episcoporum vel ... sacerdotum impositionem vel supplicationibus eorum remittuntur peccata. Es folgt dann ein Hinweis auf die Erweckung des Lazarus, wo sowohl die Handauflegung — ipsi manibus tollunt lapidem — als auch das Lösen — solvunt vincula — vorgebildet sei. Einem Sterbenden endlich sei die Rekonziliation sofort zu erteilen, damit er nicht praecisus ab ecclesiae membris in jene Welt hinübergehe. Die Auslassung bedarf bezüglich der Notwendigkeit der priesterlichen Rekonziliation und ihrer sündenvergebenden Wirkung keines Kommentars. Auf die Tatsache, daß von öfteren Handauflegungen und Gebeten der Priester die Rede ist, und daß diese priesterlichen Akte als Ursachen der Sündenvergebung koordiniert mit dem Fasten des Büßers genannt werden, kommen wir später zurück.

Der Glaube an die Kraft der priesterlichen Absolution war etwas so Selbstverständliches, daß Alcuin die Notwendigkeit der Beicht mit ihm begründen konnte: Quid solvit sacerdotalis potestas, si vincula non consideret

---

[1]) 1, 11, ML 124, 1078.

[2]) Die Sätze erinnern an Leo I., ep. 18 ad Theodorum, Mansi VI, 209: Es ist eine Anordnung Gottes, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Gott hat den Vorstehern der Kirche die Gewalt übertragen, ut et confitentibus actionem paenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent.

ligati? Cessabunt opera medici, si vulnera non ostendunt sacerdoti. Daß er mit den opera medici nicht nur die priesterliche Belehrung und die Heilmittel der auferlegten Buße meint, geht aus der weiteren Frage hervor: Si peccata sacerdotibus non sunt prodenda, quare in sacramentario reconciliationis orationes scriptae sunt?[1]) Der Priester hat, heißt es im weiteren Verlauf der Argumentation, bei der Buße eine ähnliche Bedeutung wie bei der Taufe. Wenn wir bei der Taufe das Bekenntnis des Glaubens und die Abschwörung des Teufels in die Hände des Priesters legen, cur etiam et in secundo paenitentiae baptismate per confessionem humilitatis nostrae ab omnibus post primum baptisma peractis eadem divina miserante gratia sacerdotali similiter auxilio non debemus absolvi peccatis?[2])

Schließlich sei noch hingewiesen auf ein paar bezeichnende Texte in den fälschlich dem hl. Eligius von Noyon zugeschriebenen Homilien, die jedenfalls nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts entstanden sind.[3]) Der Verfasser legt das Verhältnis dar, in dem beim Rekonziliationsakt die Kausalität der Bischöfe zur Kausalität Christi steht. Christus ist der egregius auctor der Rekonziliation, weil er sie uns durch sein Leiden erwirkt hat, die Bischöfe haben nur die Bedeutung von ministri. Damit aber das, was er erwirkt hatte, nicht unvollendet bliebe . . ., hat er seinen Aposteln und den Bischöfen als ihren Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und diese Lösegewalt nennt Paulus das ministerium reconciliationis. Ideo quia vices Christi agimus, quos ille invisibiliter absolvendo dignos sua reconciliatione iudicat, nos visibiliter reconciliando per officium nostri ministerii solvimus; eos vero, qui funibus peccatorum suorum ante Dei conspectum adhuc tenentur adstricti, nos quomodo ab-

[1]) Ep. 112, ML 100, 337.

[2]) p. 339. — Ähnlich ep. 94, ML 100, 300: Hortentur singuli ad confessionis puritatem, ad paenitentiae compunctionem, quia hoc secundum baptisma est in ecclesia, ut qui post primum erraverit in aliquo delicto, in hoc secundo corrigatur.

[3]) S. Vacandard, Les homélies attribuées à saint Eloi, in der Revue des questions historiques 64 (1898), 471—480 und 65 (1899), 243—255; vgl. auch Vacant-Mangenot I, 162 u. IV, 2345; ferner Krusch, Rerum Meroving. Scriptores t. 4 p. 644 f., Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[3], 314.

solvere possumus? Denn obwohl der Herr, wie der hl. Papst Leo sagt, den Vorstehern der Kirche die Gewalt gegeben hat, die durch die heilsame Genugtuung Gereinigten durch das Heilmittel der Rekonziliation zur Gemeinschaft der Sakramente zuzulassen — der Text aus dem Schreiben Leos (s. oben 210 A. 2) wird wörtlich zitiert —, huic tamen operi incessabiliter ipse salvator intervenit nec umquam ab his abest, quae ministris suis exsequenda commisit. Es darf daher niemand, darauf zielt die Ausführung hin, im Vertrauen auf die Wirkung der priesterlichen Rekonziliation die rechte persönliche Bußleistung vernachlässigen.[1]) Hiernach geht also die sichtbare Tätigkeit der Bischöfe bei der Rekonziliation parallel der unsichtbaren Absolution des Sünders durch Christus. Jene führen sichtbar aus, was dieser unsichtbar bewirkt. — Hat aber bei dieser Auffassung der priesterliche Akt überhaupt noch eine kausale Bedeutung für die Sündenvergebung und erscheint er nicht vielmehr als bloße äußere Bekundung der von Christus gewährten Absolution? An sich läßt die Stelle diese Deutung zu oder legt sie sogar nahe. Gleichwohl aber dürfte sie der Verfasser nicht so gemeint haben. Schon das Zitat aus Leo I. spricht dagegen. Denn es betont sehr nachdrücklich als göttliche Anordnung, ut indulgentia ipsius nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Das priesterliche Rekonziliationsgebet ist damit deutlich als Instrumentalursache der göttlichen indulgentia gekennzeichnet. Der Prediger will das in seiner Deduktion sicher nicht in Abrede stellen, sondern will nur zeigen, daß ohne die erforderliche Buße des Sünders die kirchliche Rekonziliation vergeblich ist, und drückt sich dabei mißverständlich aus. Für die Richtigkeit dieser Deutung spricht folgender Satz aus der 15. Homilie desselben Verfassers: Oportet itaque nos per impositionem manus et per gratiam sancti Spiritus eos a morbo suae putredinis spirituali medicamento eripere.[2]) Unter diesem spirituale medicamentum kann nur die durch Handauflegung erfolgende Rekonziliation gemeint sein, die dem Sünder die Gnade des hl. Geistes wieder vermittelt. Beachten wir, daß hier nicht etwa

[1]) Hom. 4, ML 87, 610 f.
[2]) ML 87, 646.

von Christus, sondern von den Priestern gesagt wird, daß sie per gratiam sancti Spiritus den Sünder der Krankheit entreißen, mithin positiv (als causa ministerialis) die Verzeihung herbeiführen. Anders wieder wird die Wirkung der Rekonziliation in dem Sündenvergebungsprozeß bestimmt in der 11. Homilie. Hier verwertet der Verfasser die Lazarusallegorie. Der Sünder wird vom Herrn auferweckt. Durch das Bekenntnis seiner Sünden kommt er aus dem Grabe heraus: venientem vero foras solvant discipuli, ut pastores ecclesiae poenam amoveant, quam meruit, quia non erubuit, quod fecit.[1]) Wenn diese Beschränkung der Lösegewalt auf die Tilgung der Sündenstrafen auch nicht dem vollen Inhalt jener Gewalt gerecht wird, so zeigt die Erklärung jedenfalls, daß der Autor das kirchliche Lösen als wirkliche Kausalität bei der Sündenvergebung wertete.

Die Schwierigkeit in der ganzen Frage lag für die Theologen unserer Periode ebenso wie für die Väter im christlichen Altertum darin, daß die Sündenvergebung vor allem als Wirkung der persönlichen Bußleistung gefaßt wurde, und daß daher für einen wirklichen Absolutionsakt der Kirche kein Raum mehr zu bleiben schien. Um der immer drohenden Veräußerlichung des Bußwesens vorzubeugen und die Vorstellung zu bekämpfen, als ob die kirchliche Lossprechung auch ohne rechte persönliche Buße die Sünde hinwegnähme, legen die Autoren den Sachverhalt vielfach so dar, daß die kirchliche Lösegewalt im Grunde inhaltlos wird. Besonders nachhaltig hat nach dieser Richtung ein Hieronymustext gewirkt. Der Kirchenlehrer sagt in seinem Matthäuskommentar[2]) von der Stelle Mt. 16, 19: Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi de pharisaeorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur; cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur. Legimus in Levitico (c. 14) de leprosis, ubi iubentur, ut ostendant se sacerdotibus et, si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant: non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant noti-

[1]) ML 87, 636 f. Der Text ist eine Entlehnung aus Gregor I., In ev. 2, hom. 26, 6, ML 76, 1200.
[2]) 3, 16, 19, ML 26, 118.

liam leprosi et non leprosi et possint discernere, qui mundus quive immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos mundum vel immundum facit, sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter non eos, qui insontes sunt vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit quive solvendus. Nach dieser Äußerung kommt dem priesterlichen Lösen und Binden offensichtlich eine rein deklarative, keine kausale Bedeutung zu. Es ist lediglich die autoritative kirchliche Anerkennung der Schuldlosigkeit oder der Schuld.

Immer wieder finden wir die Hieronymusstelle ganz oder teilweise bei den frühmittelalterlichen Autoren zitiert. So in dem Beda zugeschriebenen Matthäuskommentar,[1]) bei Smaragdus,[2]) Christian Druthmar,[3]) Rabanus Maurus,[4]) Walafried Strabo,[5]) Paschasius Radbertus,[6]) Haymo von Halberstadt.[7]) Es würde indes verfehlt sein, daraufhin bei all diesen Männern die Auffassung zu konstatieren, daß die kirchliche Lossprechung lediglich deklarativer Natur wäre. Das verbietet sich bei der Berücksichtigung der wenig kritischen, kompilatorischen Art, wie man zu jener Zeit die Vätertexte verwendete. Man benützte das Traditionsgut, wo es zweckentsprechend schien, ohne ängstlich nach dem ursprünglichen Sinn der Texte zu forschen. Es ist daher nichts Seltenes, daß die Autoren in derselben Frage sich mit verschiedenen der Tradition entnommenen Antworten selbst widersprechen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür hatten wir vorhin bei Pseudo-Eligius. Ähnlich wird es sich auch im vorliegenden Falle verhalten. Wir hörten früher, wie mehrere der hier genannten Autoren sehr nachdrücklich die jenseitige Wirkung der kirchlichen Schlüsselgewalt betonen — so mit Beda Rabanus Maurus, Christian Druthmar, Walafried Strabo.[8]) Druthmar definiert direkt: Claves regni caelorum scientia discernendi poten-

[1]) 3, 16, ML 92, 79.
[2]) Collectiones in epist. et ev. In Natali S. Petr., ML 102, 392.
[3]) Expos. in Matth. 35, ML 106, 1397.
[4]) In Matth. 5, 16, ML 107, 992.
[5]) Glossa ord. in Matth. 16, 19, ML 114, 142.
[6]) Expos. in Matth. 8, 16, ML 120, 563.
[7]) Hom. de temp. 126, ML 118, 678. Die Echtheit der Homilien wird allerdings angezweifelt. S. Buchberger, Kirchl. Handlexikon I, (1907), 1835.
[8]) Oben 199 f.

tiaque, qua dignos recipere in regnum, indignos excludere debeat, intelligitur. Die Schlüsselgewalt besteht also in zweierlei: in der scientia discernendi, d. i. in dem Urteil über die Würdigkeit des Büßers, und in der potentia, die Würdigen in „das Reich" (nicht etwa bloß in die sichtbare Kirchengemeinschaft) aufzunehmen und die Unwürdigen auszuschließen.[1]) Das ist offenbar mehr als die bloß äußere Bestätigung des von Gott über die Sünde gefällten Urteils. Paschasius Radbertus weist auf die furchtbare Verantwortung hin, die auf der einen Seite der Priester hat, daß er nicht ungerecht binde oder löse, auf der andern Seite aber auch der, qui iudicatur ac ligatur, ne forte ligatus aut iudicatus iuste hinc, antequam solvatur, exeat. Wäre das kirchliche Lösen nur die Anerkennung der vorausgesetzten Absolution durch Gott, dann wäre nicht einzusehen, weshalb das Lösen des Sünders vor dem Tode so unbedingt notwendig wäre. Ja der Verfasser geht noch weiter: Auch wenn der Priester zu Unrecht bindet, semper timenda ac reverenda est sententia pastoris, ne forte culpam, quam non contraxit ex facto „incurrat prae contemptu". Also selbst jemand, der sich ungerecht verurteilt weiß, muß die Sentenz des Priesters achten, d. h. nach dem Zusammenhang sich um die Lossprechung bemühen, wofern er sich nicht durch Verachtung der kirchlichen Lösegewalt schuldbar machen will. So sehr aber Paschasius die ins Jenseits sich erstreckende Wirkung des priesterlichen solvere betont, so scheut er sich nicht, mit Berufung auf die Leprosenheilung zu erklären, es sei lächerlich zu meinen, daß jemand allein deswegen mit den Fesseln seiner Sünden gebunden sei und der Strafe verfalle, weil der Bischof eine solche Gewalt habe, daß die von ihm Gelösten oder Gebundenen auch im Himmel ge-

[1]) Deutlicher entwickelt findet sich diese Lehre von den „zwei Schlüsseln" bei Anselm von Laon († 1117). Enarr. in Matth. 16, ML 162, 1396: Claves autem regni caelorum ipsam discernendi sententiam et potentiam nominat. Potentiam, qua ligat et solvit, discretionem, qua dignos vel indignos discernit ... Si sententiam discernendi habet nec tamen potentiam suscipit ligandi atque solvendi, neminem ligat neque solvit. Si autem potestatem accepit nec tamen bene discernit, si quem ligat vel solvit, quamvis in conspectu hominum, tamen in conspectu Dei qui ligatur immerito vel solvitur, nec ligatus nec solutus habetur. Die Unterscheidung fand Aufnahme auch in die Glossa interlinearis Anselms und wurde durch sie auf die Folgezeit weitergeleitet. S. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 19.

löst oder gebunden wären. — Direkt abgelehnt wird eine positive Einwirkung des Priesters auf den Sündenvergebungsprozeß in der oben genannten Haymo von Halberstadt zugeschriebenen Homilie. Kraft göttlicher Anordnung, heißt es in ihr, wurden die Aussätzigen auf dem Wege geheilt, bevor sie zu den Priestern kamen, ut et ipsi mundatorem suum cognoscerent et sacerdotes illorum mundationi nihil se contulisse sentirent. Iuxta vero spiritalem intelligentiam leprosi, antequam ad sacerdotes veniant, mundantur, quia non sacerdotes, sed Deus peccata dimittit.

So wenig man diese letztgenannte Äußerung schlechthin als Ausdruck der damaligen Auffassung ansehen darf, so sind freilich auch umgekehrt Sätze nicht zu pressen, die die Kirche als Trägerin der Sündenvergebungsgewalt hinstellen. So bringt der dem Ehrwürdigen Beda zugeschriebene Johanneskommentar[1]) als Erklärung zu Jo. 20, 23 das schon früher angeführte Augustinuszitat: Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem, qui non sunt eius participes, tenet.[2]) Es ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser den ganzen tiefen Sinn des Satzes, der nur im Licht des sublimen Kirchenbegriffs des großen Afrikaners verständlich ist, erfaßt hat. Sonst hätte eine weitere Begründung dafür gegeben werden müssen. Der Satz wird vielmehr einfach herangezogen worden sein wegen der offenkundigen Bezugnahme auf den zu kommentierenden Johannestext. Ein bezeichnendes Beispiel für die wenig kritische Verwendung solcher Zitate bietet Walafried Strabo.[3]) Er führt ebenfalls den mitgeteilten augustinischen Satz als Kommentar für Jo. 20, 23 an, sagt aber statt „ecclesiae caritas" „ecce caritas", so daß der eigentliche Gedanke des Kirchenvaters ganz verloren geht.[4]) Immerhin aber geht aus den Zitaten hervor, daß die Autoren irgendwie an eine Vergebungsgewalt der Kirche gedacht haben. Ebenfalls in inhaltlich wenig bestimmter, aber doch kate-

[1]) Cap. 20, ML 92, 921.
[2]) S. oben 207.
[3]) Glossa ord. in Io 20, 23, ML 114, 423.
[4]) Es wäre allerdings auch möglich, daß das „ecce" nur einer falsch gelesenen handschriftlichen Abkürzung für „ecclesiae" seinen Ursprung verdankt.

gorischer Form erscheint die Wirkung der kirchlichen Lösegewalt in dem Rekonziliationsritus des Gelasianum,[1]) wonach der Diakon am Gründonnerstag den Büßer dem Bischof vorführt mit der Bitte: redintegra in eo, apostolice pontifex, quicquid diabolo scindente corruptum est, et orationum tuarum patrocinantibus meritis per divinae reconciliationis gratiam fac hominem proximum Deo. Also der Bischof soll durch die Rekonziliation einmal in dem Sünder wiederherstellen, was der Teufel in ihm verdorben hat, und dann ihn Gott wieder nahe bringen, d. h., mit der Sprache der späteren Theologie zu reden, sowohl die Entsündigung wie die Begnadigung herbeiführen.

Der Rekonziliationsritus als solcher ist für sich allein ein entscheidender Beweis dafür, daß man dem priesterlichen Löseakt eine positive Wirkung für die Entsündigung des Büßers zugeschrieben und nicht eine bloß deklarative Bedeutung beigelegt hat. Die Rekonziliation vollzieht sich wesentlich durch das priesterliche Gebet. Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri, betonen seit Leo die kirchlichen Schriftsteller immer wieder, und die Ritualien bestätigen es.[2]) Der Priester erfleht und erwirkt mithin die Verzeihung, stellt nicht bloß fest, daß Gott verziehen hat. Invocatione S. Spiritus, qui est remissio peccatorum per manus episcoporum vel sacerdotum impositionem vel supplicationibus eorum remittuntur peccata, hörten wir bei Isaak von Langres.[3])

Aber diese Gebetsform der Rekonziliation bedingt anderseits auch eine nicht zu leugnende Schwierigkeit für den Absolutionsbegriff. Kommt dabei noch der sakramentale Charakter des priesterlichen Löseakts zur Geltung? Wenn der Priester die göttliche Barmherzigkeit über den Schuldigen herabfleht, bewegt sich dann ein solches Gebet nicht auf derselben Linie wie die übrigen Bemühungen, mit denen man Gott zu versöhnen sucht, wie die Gebete und Bußübungen des Sünders selbst und das, was andere Gläubige für ihn tun?

Die letzte Frage ist in gewissem Sinne zu bejahen. Es war ein Traditionsgut aus dem christlichen Altertum, daß

[1]) Ed. Wilson 64.
[2]) Vgl. oben 112 ff., 131.
[3]) Oben 210.

bei der Kirchenbuße die Bußbemühung des Sünders durch die Gebete der Priester wie der Gläubigen unterstützt wurde, daß die Fürsprache des Priesters und die Bußleistung des Pönitenten zusammen die Verzeihung erwirkten. Agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia! so stellte Augustinus den Zweck der Kirchenbuße dar,[1]) und Leo I. sagte, daß die Sünden dem Priester zu bekennen sind, ut pro delictis paenitentium precator accedat.[2]) Diese priesterliche Fürbitte beschränkte sich nicht auf den Rekonziliationsakt, sondern begleitete den Sünder während der ganzen Bußzeit. Die alte Kirche sah beim sonntäglichen Gottesdienst einen besondern Bußritus vor, wobei jedesmal den Büßern vom Bischof die Hand aufgelegt und über sie gebetet wurde.[3]) Dabei unterschied sich der Rekonziliationsritus äußerlich nicht von dem gewöhnlichen Bußritus. Dieselbe Vorstellung von der Bedeutung der priesterlichen Fürbitte für den Büßer finden wir auch im frühen Mittelalter vor. Die Bußordines bringen meistens eine ganze Reihe von Gebeten, die bei der Erteilung der Buße und bei der Rekonziliation zu verrichten sind, und auch wieder so, daß sich inhaltlich die einen von den andern nicht unterscheiden; bei der Beendigung der Buße wird ebenso wie bei ihrem Beginn die Barmherzigkeit Gottes über den Sünder in verschiedenen Gebetsformularen herabgefleht. Es ist ein vergebliches Bemühen, nach einer besonderen, allgemein geltenden Absolutionsformel zu suchen. Die Ordines sagen einfach: dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum,[4]) episcopus vel qui sub ipso est, det orationes super eum ad reconciliandum,[5]) super caput eius collectas dicant[6]) usw. Hinkmar von Reims verordnet in den 852 für die Presbyter seiner Diözese erlassenen Capitula,[7]) daß jeder Presbyter ordinem reconciliandi iuxta modum sibi canonice reservatum atque ungendi in-

[1]) Sermo 292, 3, ML 38, 1711.
[2]) Ep. 168, 2 ad episc. Campaniae etc., Mansi VI, 410.
[3]) Vgl. Poschmann, A. K. I, 16 ff., 22 f., 108 ff. u. ö.
[4]) Gelasianum, Ed. Wilson 15.
[5]) Interpolierte Rezension der Chrodegangschen Regel c. 30, ML 89, 1071.
[6]) Paenitentiale Floriacense, s. oben 103.
[7]) ML 125, 773.

firmos, orationes quoque eidem necessitati competentes memoriter discat. Wir können daraus ersehen, daß die in den jeweils eingeführten Sakramentarien enthaltenen Ordines mit ihren Gebetsformularen vorgeschrieben wurden, aber unter den in den verschiedenen Ordines verschiedenen Gebeten gab es keins, das als das Rekonziliationsgebet schlechthin gegolten hätte.

Weil die priesterliche Vermittlung in ihrer Wirkungsweise wesentlich als Fürbitte gewertet wurde, ist die große Zahl der Gebete und überhaupt der umfangreiche Ritus erklärlich, den die Bußordines vorsehen.[1]) Je nachhaltiger das Gebet, desto wirksamer ist es. Die uns aus zahlreichen Bußbüchern bekannte Instructio „Quotiescunque christiani" verlangt von dem Beichtvater nicht nur eifriges Gebet für den Pönitenten, sondern auch Unterstützung durch Trauern und Fasten.[2]) Recht lehrreich ist eine Weisung in der Regula canonicorum Chrodegangs:[3]) Wenn jemand einem Priester pro missa sua vel pro confessione oder einem Kleriker für Psalmen und Hymnen etwas als Almosen geben will, dann soll der Priester das nach eigenem Ermessen verwenden dürfen. Wenn es aber für alle gegeben wird, dann sollen es alle gemeinsam haben und Psalmengesang und Messen für den Geber halten. Zur Begründung dafür, daß es angemessener sei, das Almosen der Gemeinschaft zu überweisen, wird dann folgender Gedanke geltend gemacht: Nimis grave pondus existimavimus eis esse, si tam ingentia onera peccantium solis illis sacerdotibus contigerit portare, quia facilius Dei misericordiam plures impetrant pro peccatoribus quam unus quamvis studiosus. Zudem muß jeder in Furcht sein wegen des eigenen Gewissenszustandes, und um wieviel mehr wird er es dann vermeiden müssen, wegen fremder Sünden über seine Kräfte hinaus die Last der Sünden zu häufen? Hiernach obliegt also dem Priester die Pflicht, für die Sünden des ihm Beichtenden Sühne zu leisten. Diese Pflicht wird hier zwar in Zusammenhang gebracht mit der Annahme eines Almosens. Allein das Almosen ist etwas Zufälliges. Es liegt Chrodegang, dem

[1]) S. oben 102 ff.
[2]) S. oben 104.
[3]) C. 32, ML 89, 1116.

Reformator des geistlichen Lebens, sicher fern, jene Pflicht davon abhängig zu machen. Er will nur sagen, daß der Priester es dankbar begrüßen müsse, wenn er auf Grund des der Kommunität zugewandten Almosens in seiner Bemühung für den Sünder von den andern tatkräftig unterstützt wird. Nun könnte man ja meinen, die ganze Unterstützung ziele nur auf den Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen, nicht auf den Nachlaß der Sünde, der in der Absolution erteilt würde. Aber diese uns heute so geläufige Unterscheidung kannte die damalige Theologie noch nicht. Die priesterliche Fürbitte erflehte für den Sünder schlechthin die Verzeihung, bei der Rekonziliation nicht anders als sonst.

Von hier aus wird uns der schon in anderm Zusammenhang erörterte Kanon aus der Sammlung Isaaks von Langres[1]) verständlich, wenn er sagt: Criminalia peccata multis ieiuniis et crebris manus sacerdotum impositionibus eorumque supplicationibus iuxta canonum statuta placuit purgari. Auffallend ist hier zunächst die Koordination des Fastens, das doch offenbar von dem Büßer zu leisten ist, mit der Handauflegung und den Gebeten des Priesters. Aber diese priesterlichen Funktionen dienen eben in derselben Weise zum Erflehen der göttlichen Verzeihung wie das Fasten des Sünders. Deswegen sollen sie auch öfters wiederholt werden, weil eben ein wiederholtes Gebet wirksamer ist.[2]) Sehr bezeichnend heißt es dann: Invocatione S. Spiritus per manus episcoporum vel sacerdotum impositionem vel supplicationibus eorum remittuntur peccata. Also diese öfteren Handauflegungen und Gebete erwirken die Sündenvergebung. Es wird kein Unterschied zwischen ihnen und dem Rekonziliationsakt gemacht. Nur das wird betont, daß

[1]) 1, 11, ML 124, 1078, s. oben 210.

[2]) In dem offiziellen mittelalterlichen Bußritus wird, soweit ich sehe, eine öftere Wiederholung der Handauflegung, wie sie in der alten Kirche vorgesehen war, nicht erwähnt. Sie wird privatim von den Priestern vorgenommen worden sein. Die öffentlichen Büßer insbesondere waren der Aufsicht und Obhut eines Priesters unterstellt, und so liegt die Annahme nahe, daß er mit ihnen Bußübungen und Gebete mit Handauflegung vorgenommen hat. Dasselbe konnte natürlich auch mit privaten Büßern geschehen, wofern ihnen die Rekonziliation nicht gleich nach der Beichte erteilt wurde. Vgl. die vorhin (219) erwähnte Instructio „Quotiescunque christiani".

es ohne Handauflegung und Gebet des Priesters keine Verzeihung gibt, und daß der ohne Rekonziliation Sterbende „von den Gliedern der Kirche abgeschnitten ist".

Noch ein anderer Umstand ist für das Verständnis des damaligen Absolutionsbegriffs von nicht geringer Bedeutung: Die Absolution auf Grund der Schlüsselgewalt wurde nicht nur bei der eigentlichen Beicht, sondern auch sonst von den Bischöfen erteilt. Auch im Altertum hatte man eine Absolution außerhalb der Kirchenbuße gekannt, einmal als Aufnahme der konvertierenden Häretiker, dann als Wiederaufnahme der ohne Verpflichtung zur Kirchenbuße Exkommunizierten.[1]) Das war eine Rekonziliation im eigentlichen Sinne, als Wiedereingliederung in die Kirche, eine strikte Ausübung der Schlüsselgewalt. Im frühen Mittelalter treffen wir dagegen auf Absolutionen außerhalb der kirchlichen Buße, die ebenso wie die Rekonziliationsgebete bei der Buße direkt auf die Vergebung der Sünden gehen und mit der Exkommunikation nichts mehr zu tun haben. Wir wollen uns die Sache an einem Fall veranschaulichen, den wir schon in anderm Zusammenhang behandelt haben, an der Absolution des kranken Bischofs Hildebold von Soissons durch Hinkmar von Reims.[2])

Hildebold schickte ein allgemein gehaltenes Bekenntnis seiner Sünden an Hinkmar. Dieser legte es noch sechs andern zufällig bei ihm weilenden Bischöfen vor und ließ für das seelische und leibliche Heil des Kranken in seiner Diözese Gottes Erbarmen für ihn erflehen. Von einer schriftlichen Antwort nahm er Abstand, weil Hodo, einer der genannten Bischöfe, persönlich nach Soissons reiste und er es ihm überlassen konnte, ex unanimitate nostra et ministerio episcopali ea, quae agenda sunt erga infirmum fratrem, per se agere. Hildebold gab sich damit aber nicht zufrieden, sondern schickte nochmals einen Presbyter mit demselben „breviculum confessionis" zu Hinkmar mit der Bitte, ihm „absolutorias litteras" zu übersenden. Dieser willfahrte ihm, indem er ihm brieflich die Absolution in feierlicher Form übermittelte. Unter Berufung auf die kirchliche Gewalt, die der Herr seinen Aposteln mit den

[1]) S. Poschmann, A. K. I, 210 f.
[2]) Ep. 26 Hincmari ad Hildeb., ML 126, 173; s. oben 190.

Worten Jo. 20, 22, 23 übertragen habe, und die auch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, obschon nicht kraft ihres Verdienstes, so doch kraft ihres Amtes besäßen, betet er: Dominus . . . gratia et omnipotentia sua virtute sancti Spiritus, qui est remissio omnium peccatorum, dimittat tibi (frater et consacerdos noster Hildobalde) omnia peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet ab omni bono et perducat te ad vitam aeternam et ad sanctorum sacerdotum consortium. Amen. Wenn er auch nicht persönlich kommen könne, schreibt er weiter, so komme er doch im Geiste zu ihm, und was er sonst körperlich an ihm tun würde, tue er im Geiste und bitte, daß es durch die comministri et compresbyteri an ihm getan werde; er schicke dazu gemäß dem Brauch der Vorfahren mit dem Presbyter von seiner Hand geweihtes Öl, damit der Kranke auch durch seine Bemühung (etiam obsequio meo) kraft der Ölung Nachlaß von allen seinen Sünden und die Aufnahme in die Gemeinschaft der heiligen Bischöfe erlange. Es folgt dann noch die uns schon bekannte Ermahnung, daß die von ihm abgelegte „generalis confessio" nicht die spezialisierte Beicht vor Gott und dem Priester überflüssig mache. Vor dem Priester aber genüge es, die einzelnen Sünden, sofern sie später nicht wieder vorkämen, nur einmal zu bekennen, Gott dagegen sollte das Bekenntnis aller einzelnen Sünden unter Tränen und Gebet alle Tage vorgetragen werden.

Ich habe den Fall so ausführlich wiedergegeben, weil sich so einigermaßen feststellen läßt, welchen Sinn die von Hinkmar erteilte Absolution hat. Sie ist sicher nicht die eigentliche Beichtabsolution, da ja die spezielle Beicht vor dem Priester und selbstverständlich damit auch die von diesem zu erteilende Rekonziliation noch außerdem verlangt oder als schon erfolgt vorausgesetzt wird. Hinkmar faßte seine Absolution offenbar nur auf als ein auf Grund der ihm als Bischof eignenden Lösegewalt besonders wirksames Gebet. Er glaubte deshalb dem Wunsch des Kranken Genüge getan zu haben, wenn er mit den andern Bischöfen für ihn betete, in der Diözese Gebete für ihn anordnete und im übrigen es dem nach Soissons reisenden Bischof Hodo überließ, zugleich in seinem und der anderer Bischöfe

Namen (ex unanimitate nostra) ihm die Absolution und die hl. Ölung — das ist, wie der spätere Verlauf zeigt, sicher unter dem „quae agenda sunt circa fratrem infirmum" zu verstehen — persönlich zu geben. Offenbar hat das Hodo auch getan. Und wenn nun Hinkmar auf die erneute Bitte des Kranken ihm auch noch seinerseits die Absolution und das von ihm geweihte Öl schickte, dann geschah das in erster Linie zur Beruhigung des Kranken und in der Überzeugung, daß zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit nicht genug gebetet werden könnte. Wie im Gegensatz zu der für jede Sünde nur einmal notwendigen Beicht vor dem Priester Gott die Sünden immer wieder bekannt werden sollten, so konnten selbstverständlich auch die immer wiederholten Fürbitten der Gläubigen und erst recht mehrfache Absolutionsgebete von Bischöfen oder Priestern dem Kranken von großem Nutzen sein. Hinkmar wollte demgemäß auch nur etwas beitragen — etiam obsequio meo — zur Erlangung der Sündenvergebung, nichts mehr. Daß für eine bloße Fürbitte eines Bischofs die Lösegewalt in Anspruch genommen wurde, wird uns nicht wundern, wenn wir uns erinnern, daß Paulus Diakonus die Lösegewalt allen Gläubigen zusprach auf Grund der sündentilgenden Kraft des gemeinsamen Gebets.[1])

Solche bischöflichen Absolutionen im Sinne einer Fürbitte waren in jener Zeit gang und gäbe. Nikolaus Paulus hat ihnen in seiner verdienstvollen Geschichte des Ablasses im Mittelalter[2]) eine eingehende Untersuchung gewidmet, weil sie mitunter fälschlich als Ablässe angesehen worden sind. Er führt in erster Linie von den Päpsten erteilte Absolutionen auf, von denen uns ungezählte Beispiele dokumentarisch vorliegen, angefangen von Gregor I. Die Päpste gebrauchen Absolutionsformeln sehr häufig am Schluß der Briefe, indem sie der Bitte Ausdruck geben, Gott möge denen, an die sie schreiben, die Sünden erlassen, oder sie erteilen die Absolution zur Aneiferung zu guten Werken oder zur Belohnung für besonders verdienstvolle Leistungen, wie Kirchenbau, Errichtung von Klöstern, Kriegsdienst zur Verteidigung der Kirche u. dgl. Gewöhn-

[1]) S. oben 206.

[2]) I, Paderborn 1922, 57 ff.

lich haben die Absolutionen die Form der Bitte: Deus te absolvat ab omnibus peccatis tuis; indulgentiam tribuat de omnibus peccatis u. dgl.; mitunter aber klingen sie auch mehr autoritativ, wie etwa: quantum apostolica potestas indulserit, absolutos esse decernimus,[1]) oder: apostolicam benedictionem et peccatorum absolutionem ab ipso clavigero summo se obtinere sciat.[2]) Aber auch bei solch indikativen Formeln handelt es sich, wie N. Paulus über allen Zweifel hinaus festgestellt hat, um nichts mehr als um „einen von autoritativer Seite ausgesprochenen Segenswunsch".[3]) Dasselbe gilt natürlich von den Absolutionen der Bischöfe. N. Paulus bringt außer dem von uns behandelten Fall des Bischofs Hildebold ein ganz ähnliches Beispiel aus derselben Zeit, indem der kranke Bischof Robert von Le Mans in einem Schreiben die in Angers sich aufhaltenden Mitbischöfe nach einem allgemeinen Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit bat, ihn von seinen Sünden loszusprechen.[4]) Als bezeichnend stellt P. die von den Erzbischöfen von Canterbury Lanfranc und Anselm am Schluß ihrer Briefe häufig angewandte Formel hin: Deus te benedicat et ab omnibus peccatis prorsus absolvat.[5]) Das absolvere ist gleich dem benedicere, und eine derartige bischöfliche Absolution hatte nicht mehr zu bedeuten als der heute übliche bischöfliche Segen.

Wie einzelnen Gläubigen so wurden auch generell allen, die sich an bestimmten verdienstvollen Leistungen beteiligten, solche Absolutionen gewährt, z. B. den Beobachtern der Treuga Dei, den Wohltätern von Kirchen und Klöstern usw. Auch hier brauche ich nur auf N. Paulus zu verweisen.[6]) Bei gewissen kirchlichen Anlässen bürgerte sich die Sitte ein, auch abgesehen von einem besonderen Verdienst die Absolution sämtlichen Gläubigen zu erteilen. So in vielen Kirchen am Aschermittwoch oder auch am

---

[1]) Stephan VIII., ML 132, 1092.

[2]) Benedikt VII., ML 137, 334.

[3]) A. a. O. 63.

[4]) Sirmondus, Concilia antiquae Galliae III, Paris 1629, 405 f. S. Paulus I, 97.

[5]) Ebd. 98.

[6]) Ebd. 113 ff.

Gründonnerstag, ferner am Schluß der Diözesansynode. Um das Jahr 1000 finden wir die Absolution nach dem Confiteor in der Messe, ebenso im kirchlichen Stundengebet in der Prim und Komplet; seit dem 10. Jahrhundert wurde es Brauch, am Schluß der Predigt dem Volk, nachdem es die „offene Schuld" gebetet, eine allgemeine Absolution zu geben.[1]) Bezüglich des letztgenannten Usus ist für uns bemerkenswert, daß ein Briefschreiber aus Speier sich bei einem Erzbischof H.[2]) darüber bitter beklagt; denn durch diese „neue Absolution" würde bei den unerfahrenen Leuten die Meinung hervorgerufen, daß eine besondere Beicht der Sünden nicht mehr erforderlich wäre.

Wie ist aber nun in Wirklichkeit das Verhältnis zwischen diesen bei den verschiedensten Gelegenheiten gegebenen Absolutionen zu der Absolution bei der kirchlichen Buße? Thomas unterscheidet bereits sehr klar: Solch allgemeine Absolutionen wie in der Prim und Komplet oder am Gründonnerstag sind nicht sakramental, sondern sind lediglich Gebete um Vergebung der läßlichen Sünden.[3]) Der vorscholastischen Theologie lag es indes fern, die Buße unter dem Gesichtspunkt des Sakraments zu fassen. Wir können daher nur fragen, ob sie sachlich die Unterscheidung macht, die später durch die Begriffe sakramental und nichtsakramental ausgedrückt wurde.

Sicher ist zunächst, daß es bezüglich der Form keinen Unterschied gab. Die Rekonziliationsgebete waren ebenso Gebete um Sündennachlaß wie die verschiedenen Segensformeln der Bischöfe und Priester, die Gebete am Aschermittwoch bei dem Beginn der öffentlichen Buße inhaltlich gleich den Gebeten am Gründonnerstag bei Gewährung der Rekonziliation. Schon Morinus hat daher mit Recht festgestellt, daß es nur die Intention der Kirche war, die den Absolutionsgebeten, welche bei der Übernahme der Buße lediglich die Bedeutung einer Fürbitte hatten, am Schluß der Buße den Charakter der Rekon-

[1]) Zahlreiche Belege für alles bei N. Paulus 99 f.

[2]) Die Namen sind nicht genannt. Martène denkt an Erzbischof Heribert von Köln (999—1021); s. Paulus 111 A. 2.

[3]) S. th. 3 q. 84 a. 3 ad 1.

ziliation verliehen.[1]) Im Gegensatz zu diesem Schlußakt der kirchlichen Buße kommt bei den übrigen Absolutionen eine Rekonziliation nicht in Frage. Die Berechtigung, zwischen „sakramentalen" und „nichtsakramentalen" Absolutionen zu unterscheiden, hängt also davon ab, ob dem Rekonziliationsakt eine von den andern Absolutionen wesentlich verschiedene und als sakramental zu betrachtende Wirkung eignet.

Das ist tatsächlich der Fall, so sehr die Sachlage auch durch unklare Vorstellungen und einseitige Aussagen verdunkelt erscheint. Mag es noch so oft bezeugt sein, daß auch die andern Absolutionen der Bischöfe und Priester in Kraft der Schlüsselgewalt wirken, darüber kann nach unserer bisherigen Darlegung kein Zweifel bestehen, daß bei dem kirchlichen Bußverfahren die Schlüsselgewalt noch in ganz anderer Weise zur Geltung kommt, daß es die Betätigung der Schlüsselgewalt schlechthin ist. Um uns ein richtiges Verständnis zu ermöglichen, müssen wir die Bußabsolution nicht als einen Akt für sich werten, sondern ihn im Zusammenhang, als ein Ganzes mit dem übrigen Bußverfahren betrachten. Tun wir dies, dann dürfen wir als unbestreitbare Tatsachen folgendes feststellen: 1. Die schweren Sünden müssen unbedingt dem kirchlichen Bußgericht unterworfen werden. Während die leichten Sünden auch auf andere Weise getilgt werden können, vor allem durch das gegenseitige Bekenntnis vor einander, verlangen die Todsünden die Beicht vor dem Priester. 2. Der Todsünder muß den Urteilsspruch des Priesters in Bezug auf die Genugtuung annehmen, wenn er Vergebung von Gott erhoffen will. Der priesterliche Spruch bindet ihn auch für jene Welt. Indirekt ist in dieser autoritativen Bußbemessung auch schon eine gewisse Betätigung der Lösegewalt gegeben, insofern die Erfüllung

[1]) L. 9 c. 32 p. 702: Religua ex intentione ecclesiae iudicanda sunt, quae primis precibus (d. i. bei der Erteilung der Buße) auxilium paenitenti a Deo impetrare intendit, ut sancte paenitentiam suscipiat, quo facilius et celerius veniam consequatur; mediis vero (d. i. während der Bußzeit), ut magis ac magis purgetur in eundem indulgentiae finem. Postremis, quia tum iudicatur paenitens sufficienter purgatus et dispositus, eum reconciliare Deo et sibi intendit.

der auferlegten Bußpflicht dem Sünder einen Anspruch auf Verzeihung gab.[1]) 3. Auch der Rekonziliationsakt als solcher ist zur Vergebung schwerer Sünden notwendig. Das Axiom Leos I. „indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri" ist auch für unsere Bußperiode in voller Kraft. Dabei ist unleugbar nicht an irgendwelche supplicationes der Priester zu denken, sondern an die Gebete bei der Rekonziliation. Nemo sine manus impositione episcopi aut presbyteri se credat esse a suis facinoribus absolutum.[2]) Wer ohne Rekonziliation stirbt, gilt als getrennt von den Gliedern der Kirche und ist für die Angehörigen Gegenstand schwerster Sorge.

Diese drei Tatsachen sind unantastbar, sowohl für das christliche Altertum wie für das frühe Mittelalter. Mit diesen Tatsachen ist aber ohne weiteres auch der sakramentale Charakter der kirchlichen Buße gegeben. Die priesterliche Vermittlung bewirkt, zwar nicht für sich allein, wohl aber zusammen mit der persönlichen Bußleistung des Sünders, als Mitursache mit dieser, die Verzeihung bei Gott. Durch die Übertragung der Schlüsselgewalt an die Apostel hat es Christus so angeordnet. Es ist also nach Christi Willen eine unsichtbare Gnadenwirkung an eine äußere kirchliche Handlung geknüpft, und das ist das Wesen des Sakraments. Welche speziellen Wirkungen den einzelnen Faktoren der kirchlichen Buße, insbesondere der Bußleistung und der Rekonziliation zugeschrieben wurden, ist dabei von keinem wesentlichen Belang. Darüber stellte die damalige, von praktischen Gesichtspunkten bestimmte Theologie noch keine weiteren Untersuchungen an; es genügte ihr, daß die kirchliche Buße überhaupt, also Reue, Beicht, Genugtuung und Rekonziliation zusammen, die Vergebung bei Gott zur Folge hatten. Bei dieser Auffassung ist es auch begreiflich, daß die Rekonziliationsgebete vorab unter dem Gesichtspunkt der stellvertretenden Bußleistung gewertet wurden, ebenso wie sonst die Fürbitten für den Sünder, so daß der Ausdruck Absolution hier wie dort angewandt werden konnte. Tatsächlich waren ja die in dem Bußritus vorgesehenen Gebete der Kirche eine Ergänzung der persön-

[1]) Vgl. Boudinhon, Zitat oben 33 A. 1.
[2]) S. oben 210.

lichen Bemühung des Büßers. Als intendierter Abschluß des ganzen Bußverfahrens erhielten sie aber darüber hinaus die Bedeutung und die Wirkung der Rekonziliation. Mochten also die Absolutionsformeln an sich nicht sakramental sein, so wurden sie es im Rahmen des kirchlichen Bußverfahrens. Sehr richtig sagt Morinus: Aus der Tatsache, daß dasselbe Gebet bei der Auflegung der Buße und bei der Erteilung der Rekonziliation gebraucht wurde, „ergibt sich nichts Ungereimtes, es sei denn in dem Kopfe solcher Leute, die das Wesen kirchlicher Institutionen mit dem Maßstab ihrer eigenen Ideen oder vorgefaßten Meinungen beurteilen und nicht nach dem Alter und der Mannigfaltigkeit der Überlieferungen".[1])

Die Sakramentalität der Absolution hing übrigens nicht davon ab, daß sie dem einzelnen Büßer persönlich erteilt wurde. An ihrem Charakter wurde nichts geändert, wenn sie in pluralischer Form einer Mehrzahl gespendet wurde. Wir wissen, daß die Rekonziliation der öffentlichen Büßer sich in dieser Weise vollzog.[2]) Neben dieser Absolution der öffentlichen Büßer herrschte aber in vielen Kirchen der Brauch, am Gründonnerstag, ja auch schon am Aschermittwoch sämtlichen Gläubigen die Absolution zu spenden. N. Paulus führt auf Grund der von Martène veröffentlichten Ritualien zahlreiche Beispiele dafür aus Frankreich, England und Spanien auf.[3]) Wie sind diese Absolutionen zu bewerten? Sind sie als sakramental anzusprechen oder nicht? Thomas faßte sie, wie wir schon hörten,[4]) lediglich als Fürbittgebete zur Vergebung der läßlichen Sünden auf. Es ist aber nicht statthaft, diese Ansicht ohne weiteres auch in die früheren Jahrhunderte zurückzudatieren. Einzelne Fälle lassen ziemlich deutlich den sakramentalen Charakter auch solcher Absolutionen erkennen, Paulus weist besonders auf zwei bezeichnende Beispiele hin. Das erste bietet Bischof Johann von Avranches (1069—1079 Erzbischof von

---

[1]) A. a. O. 702.

[2]) Vgl. oben 126 ff.

[3]) Nur fand in dem letztgenannten Lande diese Absolution ebenso wie die feierliche Rekonziliation nicht am Gründonnerstag, sondern am Karfreitag statt. A. a. O. 100 ff.

[4]) Oben 225.

Rouen) in seinem Buche De officiis ecclesiasticis,[1]) wo der Aschermittwochritus die Anweisung enthält: In capite ieiunii nona dicta clerus et populus ante altare ab unoquoque confessione singulariter facta et paenitentia accepta prosternantur et sic ab episcopo vel a maiore ecclesiae sacerdote absolvantur. Die Absolution ist hier so eng mit der Einzelbeicht in Verbindung gebracht, daß schwerlich in ihr etwas anderes gesehen werden kann als die den Abschluß der kirchlichen Buße bildende Rekonziliation. Daß diese nicht notwendig von dem Beichtvater gegeben werden mußte, ist uns aus dem öffentlichen Bußritus bekannt, indem der zuständige Priester, nachdem der Sünder ihm gebeichtet, ihn, wenn die Natur des Vergehens es verlangte, zur Entgegennahme der Buße und zur Rekonziliation an den Bischof wies.[2]) Das andere von Paulus herangezogene Beispiel findet sich in dem Liber de statu ecclesiae des Bischofs Gilbert von Limerick (1106—1139), der die bischöflichen Vollmachten aufzählt und dabei bezüglich der Absolutionsgewalt sagt: Absolvit praesul populum de venialibus in capite ieiunii, de criminalibus in coena Domini.[3]) Die Absolution von den „criminalia" am Gründonnerstag war sicher die Rekonziliation der öffentlichen Büßer. Da aber Gilbert in ganz gleicher Weise von ihr und von der Absolution spricht, die den Gläubigen am Aschermittwoch gespendet wurde, sind wir mit Paulus[4]) zu dem Schluß berechtigt, daß auch dieser eine ähnliche Wirkung zugeschrieben worden ist. Unter den „venialia" werden wir mit Martène[5]) nicht „läßliche" Sünden im späteren Sinne des Wortes, sondern weniger schwere Todsünden zu verstehen haben, die nicht der öffentlichen Buße unterworfen waren. Erinnern wir uns, daß in Gallien schon um das Jahr 800 alle Christen verpflichtet waren, zu Beginn der Fastenzeit zu beichten.

---

[1]) ML 147, 47.

[2]) S. oben 124 ff. In den späteren Ritualien war sogar noch unmittelbar vor der Rekonziliation durch den Bischof eine neue Beichte vorgesehen, die die Büßer vor den damit beauftragten Priestern über ihr Verhalten während der Bußzeit abzulegen hatten. S. oben 131.

[3]) ML 159, 1002.

[4]) A. a. O. 102.

[5]) De antiq. ecclesiae ritibus, t. I c. 6 art. 5, p. 271.

Theodulf forderte diese Beicht in der Woche vor der Fastenzeit.[1]) Wo diese Sitte beobachtet wurde, legte sich die Rekonziliation am Aschermittwoch von selbst nahe, und es besteht auch keine Schwierigkeit für die Annahme, daß sie den Gläubigen insgesamt erteilt worden wäre. Auch die weitere Forderung Theodulfs, daß die Gläubigen an allen Fastensonntagen kommunizieren sollten,[2]) spricht für die Rekonziliation zu Beginn der Fasten. Anderswo war die Rekonziliation für den Gründonnerstag angesetzt. So verlangen die Ordines des Fuldaer Sakramentars, des Vallicellanum D 5, des Pontificale von Poitiers, Pseudo-Alcuins, daß die Gläubigen zu Beginn der Fastenzeit anfangen, ihre Beicht abzulegen und am Gründonnerstag es nicht versäumen, zur Rekonziliation zu kommen.[3]) Auch hier dürfen wir an einen gemeinsamen Rekonziliationsakt denken. Auf der andern Seite ist allerdings zu berücksichtigen, daß der auch für den Gründonnerstag in den Ordines vorgesehene Rekonziliationsritus für einen einzelnen Büßer zugeschnitten ist. Indes wäre die Rekonziliation jedes einzelnen für sich an dem einen Gründonnerstag ja gar nicht durchzuführen gewesen, wenn wir an die weitläufigen Gebete denken, wie sie die Ritualien bringen.

Wenn wir so diese allgemeinen Absolutionen am Aschermittwoch und Gründonnerstag als sakramental ansprechen möchten, so gilt natürlich bei ihnen erst recht, daß sie den sakramentalen Charakter nur haben in ihrer Verbindung mit der kirchlichen Buße, mit der speziellen Beicht vor dem Priester. Im übrigen sind sie ebenso wie die andern Absolutionen kirchliche Gebete, die den Sündern Verzeihung erflehen. Sie konnten deswegen auch allen anwesenden Gläubigen ausnahmslos erteilt werden. Bei denen, die gebeichtet, aber noch nicht die Rekonziliation erhalten hatten, wirkten sie als Rekonziliation, bei denen, die gleich nach der Beichte die private Rekonziliation erhalten, oder denen, die gar nicht gebeichtet hatten, kam ihnen nur die Bedeutung einer kirchlichen Fürbitte zu. In

[1]) S. oben 173.
[2]) Oben 176 f.
[3]) Oben 111.

diesem Sinne kamen sie auch den schweren Sündern zu gute, die nach dem Urteil des Beichtvaters die Rekonziliation erst später erhalten sollten — die Absolutionsgebete gehören in diesem Fall zu den „supplicationes", die nach der alten Bußordnung häufig für die Büßer verrichtet werden sollen[1]) —. Unter solchen Umständen konnte derselbe Absolutionsakt für die einen sakramental, für die andern nichtsakramental sein; die seit dem 13. Jahrhundert streng durchgeführte Unterscheidung zwischen der allgemeinen Absolution und der sakramentalen Lossprechung ist für die vorausgehenden Jahrhunderte noch nicht anwendbar. Schon N. Paulus hat den Sachverhalt richtig erkannt, wenn er schreibt: „Anfänglich ist wohl öfters zwischen beiden Absolutionen hinsichtlich der Wirksamkeit kein Unterschied gemacht worden. Nur ließ man die allgemeine Absolution mit dem vorangehenden allgemeinen Sündenbekenntnis (Confiteor) oder der offenen Schuld nicht gelten für die schweren wissentlichen Sünden, die noch nicht im einzelnen gebeichtet worden waren."[2]) In dieser strengen Pflicht aber, die schweren Sünden der priesterlichen Schlüsselgewalt zu unterwerfen, kommt, wie wir gezeigt haben, der sakramentale Charakter der kirchlichen Buße und im Ganzen des kirchlichen Bußverfahrens auch der sakramentale Charakter der Absolution zur Geltung.

---

[1]) Vgl. Isaac von Langres 1, 11, oben 220.
[2]) A. a. O. 103.

Schluß.

Es ist ein tiefgreifender Wandel, den das abendländische Bußwesen in den Jahrhunderten nach Gregor I. durchgemacht hat. Um den Gegensatz zum altkirchlichen Bußsystem in seiner ganzen Schärfe zu kennzeichnen, erinnere ich nochmals an den berühmten Kanon 11 der 3. Synode von Toledo vom Jahre 589. Dort wird die in einigen spanischen Kirchen aufgekommene Praxis, wonach „die Leute, so oft sie gesündigt hätten, so oft auch die Rekonziliation vom Presbyter verlangten", als „abscheulicher" Mißbrauch verurteilt, der unter allen Umständen unterdrückt werden müßte.[1]) Die als „fluchwürdige Vermessenheit" gebrandmarkte Sitte setzt sich in der Folge nicht nur allgemein durch, sondern wird für alle zur Pflicht erhoben. Seit dem Jahre 800 wird von den Gläubigen durch Diözesangesetze verlangt, daß sie jährlich einmal oder gar dreimal dem Priester die Sünden beichten und von ihm die Rekonziliation erbitten. Das 4. Laterankonzil erhebt die Sitte zu einem allgemeinen, streng verpflichtenden Kirchengebot.

Der Übergang von der ehedem die einzige Form der Kirchenbuße darstellenden öffentlichen Buße zur Privatbuße vollzog sich allmählich, ohne schroffen Bruch, meist sogar wohl unbemerkt. Abgesehen von dem eben erwähnten Verdikt der 3. Synode von Toledo, hören wir nur noch zur Zeit Alcuins von einem Widerstande, der sich im südlichen Gallien gegen die Pflichtbeicht als eine früher nicht verlangte Übung geltend machte. Die Erklärung für den glatten Verlauf der Entwicklung ist einmal in der geschichtlichen Situation zu suchen, dann aber in der Tatsache, daß das neue Bußverfahren sich trotz aller Verschiedenheit doch auf den wesentlichen Grundlagen des alten aufbaute und außerdem dieses nicht vollständig verdrängte, sondern ihm die öffentlichen Vergehen vorab überließ.

---

[1]) S. oben 60.

Das altkirchliche Bußsystem hatte je länger je mehr versagt. Weil es nur eine einmalige Buße gestattete und diese einmalige Buße mit Verpflichtungen verknüpfte, die für Weltmenschen schlechthin undurchführbar waren, war die Kirchenbuße mehr und mehr bloß noch ein Mittel zur Vorbereitung auf den Tod geworden und für das Leben praktisch so gut wie ausgeschieden. Je weniger aber das alte kanonische Verfahren noch in Übung war, um so weniger wurde die von den nordischen Missionaren mit Eifer gepflegte Praxis der privaten Buße als eine Neuerung empfunden. Und wo dies etwa der Fall war, da war sie gedeckt durch die gewaltige Autorität jener Glaubensboten und empfahl sich auch von selbst durch ihre segensreichen Wirkungen, wie der denkwürdige Kanon 8 der Synode von Chalon um die Mitte des 7. Jahrhunderts bezeugt.[1]) Als dann im Zeitalter der karolingischen Reform die Einhaltung der alten kanonischen Bußform wieder mit Energie verlangt wurde, hatte sich die Privatbuße inzwischen so fest eingebürgert, daß auch die Vertreter der Reform ihre Forderung beschränkten auf die Buße für öffentliche Vergehen und sich gar nicht mehr bewußt waren, daß ehedem alle, auch die geheimen, schweren Sünden der kanonischen Buße unterworfen gewesen waren.

Die Wesensmomente der kirchlichen Buße kamen bei der Privatbuße ebenso zur Geltung wie bei der öffentlichen. Bekehrung oder Reue, Beicht und entsprechende Genugtuung von seiten des Sünders, die Rekonziliation von seiten der Kirche wurden hier wie dort mit gleichem Nachdruck verlangt. Dabei blieb das Schwergewicht ebenso wie im Altertum auf der Genugtuung oder Bußleistung. Die Bußforderungen waren im Vergleich zu den der alten Kirche eher erschwert als herabgemindert. Auch wenn wir die Redemptionen berücksichtigen, die wegen der praktischen Undurchführbarkeit der ursprünglichen Bußsätze wohl in den meisten Fällen angewandt wurden, blieb die Leistung auf bedeutender Höhe. Gelegentlicher Mißbrauch kann an diesem Urteil nichts ändern. Es ist verfehlt, auch für die spätere Zeit, das 10. und 11. Jahrhundert, von einer über-

[1]) S. oben 75.

mäßigen Lockerung der Disziplin oder gar einem Laxismus zu sprechen. Bestimmt wurde das Maß der Buße durch den Priester. Die Bußbücher mit ihrem Tarif für die einzelnen Verfehlungen hatten freilich eine gewisse Mechanisierung der Bußauflage zur Folge, grundsätzlich aber wollten auch sie das die individuellen Verhältnisse berücksichtigende priesterliche Urteil nicht ausschalten. Die sich gegen die Autorität der Bußbücher wendende karolingische Reform gab dem arbiträren Ermessen des Priesters wieder mehr Raum.

Die Beicht trat in dem privaten Bußverfahren bedeutend mehr in den Vordergrund als früher. Sie ist aber nicht erst von den irischen Mönchen auf dem Festland neu eingeführt worden, war vielmehr von jeher Wesensbestandteil der kanonischen Buße und wurde außerdem auch seit langem als sogenannte Andachtsbeicht in Klöstern und kleineren frommen Laienkreisen geübt. Das Neue, das die nordischen Missionen aus ihrer Heimat mitbrachten, war eine Art Kombination des bei der Kirchenbuße geforderten Bekenntnisses und der Klosterbeicht. Die Folge dieser Verbindung war, daß, wenn auch nicht pflichtmäßig, so doch tatsächlich auch die kleineren Verfehlungen allgemein in das Bußbekenntnis einbezogen wurden, wodurch die Beicht die heute übliche Form des spezialisierten Bekenntnisses erhielt. Dieser Wandel betraf aber nur die Form, nicht das Wesen der Beicht, und es ist grundfalsch, das ganze kirchliche Beichtinstitut auf die anfänglich bloß in den Klöstern heimische Beichtsitte zurückzuführen. Wichtiger als diese Modifizierung der Beichtform war eine andere Neuerung, die Forderung der öfteren Beicht, wie sie sich ohne weiteres aus der Ermöglichung einer wiederholten kirchlichen Buße ergab. Verlangte man zunächst grundsätzlich nur, daß jeder beichte, wenn und so oft er sich schwerer Sünden schuldig gemacht hätte, so führte die seelsorgliche Praxis im Hinblick auf die allgemeine Sündhaftigkeit sehr bald dazu, eine periodische Wiederholung der Beicht für alle pflichtmäßig zu machen.

Die Rekonziliation als „das Lösen" des Sünders blieb nach wie vor der kirchliche Abschluß sowohl der öffentlichen wie der privaten Buße, obwohl mit dieser keine

Exkommunikation, deren Aufhebung die Rekonziliation ursprünglich bedeutete, verbunden war. Grundsätzlich sollte sie ebenso wie im kanonischen Bußverfahren erst nach erfolgter Genugtuung erteilt werden. Tatsächlich wurde aber schon früh häufig von dem Prinzip abgewichen und der Sünder entweder nach Verlauf eines Teiles der ihm gesetzten Bußzeit oder gar sofort nach der Beicht rekonziliiert. Die letztere Sitte wurde immer mehr das Normale. Auch diese Neuerung bedeutete keinen prinzipiellen Bruch mit der altkirchlichen Praxis, da diese in Notfällen, besonders bei Kranken, ebenfalls die Rekonziliation sofort mit der Gewährung der Buße verknüpft hatte.

Die öffentliche Buße, die, abgesehen von der Form der Krankenbuße, schon im christlichen Altertum etwas Seltenes geworden war, geriet im 7. und 8. Jahrhundert unter dem Einfluß der ausschließlich auf die Privatbuße zugeschnittenen Bußbücher fast vollständig in Vergessenheit. Erst die karolingische Reform erweckte sie wieder zum Leben. Sie wurde grundsätzlich für alle öffentlichen schweren Vergehen gefordert. Aber trotz allen Nachdrucks, mit dem die Vertreter der Reform sich für sie einsetzten, war sie in so weitem Umfang nicht mehr durchzuführen; nur verhältnismäßig wenige ließen sich zu ihr bewegen. Im großen und ganzen wurde sie nur angewandt bei ganz schlimmen Delikten, wie Mord, Blutschande u. dgl., indes man sich bei den gewöhnlichen schweren Sünden, auch wenn sie öffentlich bekannt waren, mit der privaten Buße begnügte.

Der durch die Einführung der Privatbuße bedingte Wandel im kirchlichen Bußwesen war für das religiös-sittliche Leben von allergrößter Bedeutung. Mit der Möglichkeit, die Kirchenbuße zu wiederholen, waren mit einem Schlag die Schwierigkeiten beseitigt, welche die Wirksamkeit der altkirchlichen Bußseelsorge gehemmt, ja nahezu lahmgelegt hatten. Die Kirche hatte nunmehr ein sakramentales Bußmittel, das jedem und zu jeder Zeit zur Verfügung stand, das nicht mehr verknüpft war mit den starren lebenslänglichen Verpflichtungen, welche die Kirche selber jugendlichen Leuten aufzuerlegen nicht gewagt hatte. Der öftere Empfang der

kirchlichen Buße, zu dem jetzt alle verpflichtet wurden, wirkte naturgemäß viel nachhaltiger zur Weckung des Bußgeistes als die bloße Mahnung zu persönlicher, privater Bußübung unter Verschiebung der kirchlichen Buße auf eine spätere Zeit. Insbesondere war die sich auf die einzelnen Verfehlungen erstreckende Beicht mit der Notwendigkeit einer Gewissenserforschung und Selbsteinkehr einerseits das vorzüglichste Mittel zur Verinnerlichung und bot anderseits die beste Gelegenheit für eine fruchtbringende individuelle Seelsorge. Die in der Rekonziliation gewährte Bürgschaft für die Verzeihung bei Gott entlastete die Gewissen vor dem Empfang der Kommunion. Freilich war mit der Neugestaltung des Bußwesens auch die Gefahr der Veräußerlichung nähergerückt, indem der Sünder in zu einseitigem Vertrauen auf das kirchliche „Heilmittel" versucht werden konnte, auf die innere Bußgesinnung, die eigentliche Bekehrung, weniger Gewicht zu legen. Aber die Kirche hat, wie die zahlreichen Bußinstruktionen und Predigten zeigen, alles getan, um dieser Gefahr zu begegnen. Vor allem bot die Höhe der Bußforderungen eine starke Gewähr für den Bußernst des sich ihnen unterwerfenden Sünders, ebenso wie sie dazu angetan war, die Strenge der sittlichen Verpflichtung im lebendigen Bewußtsein zu erhalten. Alles in allem dürfen wir sagen, daß unter den Mitteln, mit denen die frühmittelalterliche Kirche ihr erstaunlich fruchtbares Erziehungswerk an den naturwüchsigen, von wilden Leidenschaften bewegten Völkern durchgeführt hat, ihr Bußinstitut an erster Stelle steht.

Hat die praktische Gestaltung der Buße in unserer Periode eine weitgehende und in ihrer Auswirkung segensreiche Entwicklung aufzuweisen, so ist im Gegensatz dazu die Theorie der Buße in dieser Zeit so gut wie gar nicht gefördert worden. Das Merkmal der Rezeptivität und Autoritätsfreudigkeit, das das damalige Geistesleben überhaupt kennzeichnet, trifft auch für die Bußlehre zu. Man begnügte sich damit, die sich aufdrängenden Fragen mit entsprechenden Vätertexten zu beantworten, ohne sich besonders darum zu sorgen, ob die einzelnen Texte sich auch miteinander harmonisieren ließen oder nicht vielleicht Widersprüche darstellten. Auf diese Weise blieben die

Probleme, wie sie die alte Kirche, vor allem Augustinus, gestellt hatte, weiter ungelöst, insbesondere das Hauptproblem: wie verhält sich die Wirkung der kirchlichen Rekonziliation zur Wirkung der persönlichen Bußleistung? Die Schwierigkeiten, die die unentwickelte Bußlehre in sich barg, und die man damals bei der rein praktischen Blickrichtung der Theologen weniger fühlte, mußten sich sofort in ihrer ganzen Tragweite offenbaren, als die Scholastik begann, die Buße mit den Formen der Dialektik wissenschaftlich zu behandeln, sie unter dem Gesichtspunkt der Sakramentalität zu betrachten und in ihre einzelnen Elemente zu zerlegen. Jetzt drängte sich ohne weiteres eine ganze Reihe von Fragen auf: Weshalb ist die Buße ein Sakrament? Was bewirkt in ihr die Sündenvergebung? In welchem Moment tritt die Vergebung ein? Was wirken die einzelnen Teile der Buße? Zwei Jahrhunderte hindurch hat sich die Scholastik an diesen und ähnlichen Fragen abgemüht und dabei die verschiedensten, zum Teil sich widersprechende Theorien gezeitigt, bis Thomas die endgültige, die einzelnen Teile der Buße harmonisch zu dem einen Sakrament zusammenschließende Lösung brachte.

Namen- und Sachregister.

Ablaß 141.
Absolution s. unter Rekonziliation.
Absetzung der Priester 94.
d'Achery 39.
Adam, K. 191.
Alanus von Lille 175.
Albertus Magnus 162. 163.
Alcuin 169. 179. 181. 182. 193. 210. 232.
Alexander von Hales 162.
Althaus 185.
Amalarius von Metz 118.
Ambrosius 35. 160. 203.
Andrieu 106.
Anegray, Kloster 62.
Angelsachsen 3. 58.
Ansbert 170.
Ansegis, Kapitularien 175.
Anselm von Canterbury 224.
Anselm von Laon 215.
Arreum 19. 20.
Aschermittwoch = caput quadragesimae 118. Bestreuung der Büßer mit Asche 117.
Atto von Verrelli 127 (nicht Otto). 128.
Augustinus 31. 35. 159. 171. 191. 197. 199. 203. 206. 207. 216. 218.
Augustinus, Apostel Englands 3. 24.

Baronius 148.
Basilius 7. 40.
Baumstarck 116.
Beda 38. 41. 57. 97. 170. 185. 186. 187. 188. 198. 199. 200. 203. 204. 205. 209. 214. 216.
Beichte 25 ff. 71. 116. Ihre steigende Bewertung 168 f. 187. 189 ff. 197. Beichtpflicht 26. 57. 66. 167. 170, vor der Kommunion 171, nur für Todsünder 172. Periodische Beichtpflicht 173 ff. 179. Osterbeicht 173 f. Dreimalige Beicht im Jahr 174 f. Nicht immer vor der Kommunion 177 ff. Opposition gegen die Beichtpflicht 180 ff. 232. Beicht der leichteren Vergehen 26 f. 69 f. 184. Häufigkeit der Beicht: im allgemeinen nicht über die Pflichtbeichten hinaus 179. Ritus 102 ff. 109. Beichtformeln 107 ff. Altdeutsche Beichten 108. Sühnende Kraft der Beicht 192 ff. 197. Beichtväter 170 f.; für die Soldaten im Krieg 168. Beichtsiegel 35 f. 101. Klosterbeicht 70. 72; vor der Äbtissin 72. Laienbeicht 185. ff. 196.
Benedikt III. 140. 141. 156. 157.
Benedikt von Aniane 186.
Benedikt Levita 111. 155. 157. 177. 200. 209.
Bertinus 170. 171.
biduanum, triduanum 14. 19. 53. 148. 152.
Binterim 112. 113. 137. 148. 150.
Bobbio, Kloster 62. 69.
Bonaventura 162.
Bonifatius 83. 133. 168. 170. 172.
Bonosiaci (Häretiker) 65.
Briten 2 f. 58 ff.; in Spanien 59, in der Bretagne 59.

Browe 175. 177.
Boudinhon 9. 10. 11. 33. 63. 91. 227.
Burchard 63. 89. 129. 138. 145. 147. 148. 152. 155. 157. 158. 159. 175.
Burgundofara, Äbtissin 72
Bury 3.
Buße. Ihr sakramentaler Charakter 33. 56 f. 66. 226 ff. Bußleistung als wichtigster Faktor gewertet 187. 213. 233; spätere Verschiebung des Akzents auf die Beicht 196. Sühnecharakter 21, medizineller Charakter 22. Buße für geringere Sünden 10. 26 f. Bußverpflichtungen 133 ff. Die alten kanonischen Forderungen 151 ff. Bußsätze für schwere Sünden 16 f. 43 f., für leichtere 17 f. Individuelle Bußbehandlung 22. 44. 196. Fasten das Bußmittel schlechthin 12. 22 (vgl. unter Fasten). Almosen 16, besonders bei kranken Büßern 19. Enthaltung von der Ehe 16. 47. 66. 135. 154 ff. Verbannung 15. 47. 61. 66. 137. Bußpilgern 137 ff. (s. unter Pilgertum). Verbot der Waffen und des Militärdienstes 156. Eintritt ins Kloster 47. 48. 66. 144 ff. Nachtwachen 16. 32. Andauerndes Stehen mit ausgestreckten Armen (crosfigill) 16. 20. 53. Psalmenbeten 16. 48. 152. Kniebeugen 16. 152. Kerkerstrafe 119 f. Prügelstrafe 48. 120, bei Klerikern 146, bei Mönchen und Nonnen 147. Bewertung der exzentrischen Bußformen der Kelten 20 f. Dauer der Buße 16 ff. 133 ff.
Öffentliche Buße. Ihr Unterschied zur Privatbuße 8 ff. 24. 74. Ihre Unwiederholbarkeit 159 f., allmählich nicht mehr durchgeführt 160, später beschränkt auf die paenitentia solemnis 165. Öffentliche Buße in der römischen Kirche 2, in der fränkischen 92 f., keine in der keltischen und angelsächsischen 1. 2. 8. 10 f. Ritus der öffentlichen Buße 116 ff. Einschließung der Büßer 16. 118 ff. 129. Bußkleid 95. 129. Bußplatz 67 f. Bußstufen 67 ff. Der Bischof alleiniger Verwalter der öffentlichen Buße 127. Öffentliche Büßer für öffentliche, geheime für geheime Sünden 96 f.
Geheime Buße 96 ff. Ihr Ritus 102 ff. Bußordines 102 ff. 106. Tarifbuße 9. 11. 75. Religiös-sittliche Bewertung 21 ff. In den Wesensbestandteilen der alten Bußform gleich 24 f. 28. 74. 81. Private Buße und Klosterbeicht 28 ff. 184.
Bußbücher: keltische 3 ff. 6 ff., angelsächsische 38 ff. 81 ff., fränkische 76 ff. Ihre Verbreitung 87. 89 ff. Ihre Bekämpfung 84 ff.

Cabrol 1. 2. 3. 4. 27. 41.
Callewaert 118.
Canones Gregorii Papae 39. 83.
Canones Wallici 4. 11.
Capitula Dacheriana 39. 83.
Cäsarius 6. 93. 108. 130. 169. 184. 185.
Casel 118.
Cassian 15. 92.
Chagnoald von Laon 76.
Chrodegang 146. 168. 173. 219. Regula canonica, interpolierte Rezension 117. 174. 178. 184. 218.
Codex Regin. 316: 116.
Codex Vallicellanum D 5: 106. 108. 109. 110. 111. 114. 117. 174. 230.
Codex Vatic. 4744: 122. 130.
Collectio Dacheriana 86.

Collectio Hibernensis 63.
Collectio Vaticana 86.
Columba, Apostel Schottlands 62.
Columban 5. 61 ff. 73. 76. 81. 89. 167. 177. 179.
Columbans Klostergründungen 62.
Columbani regula coenobialis 62. 69. 70. 71. 72. 147. 188.
Concannon 62.
Contumeliosus von Riez 93.
Conversio 92.
Cummean der Lange 5.
Cyprian 31. 199. 201. 206. 207.

David von Menevia 4. 8. Liber Davidis 4. 6. 16. 17. 40.
Dietterle 161.
Dominicus Loricatus 148 f.
Donatus von Besançon 76.
Druthmar 200. 203. 214.
Duchesne 78. 116. 117. 122.

Eadgar, König. Seine Bußordnung 56. 152. 193.
Egbert von York 38.
Ehegesetze. Laxere Auffassung in den angelsächsischen Bußbüchern 83. 84. 87.
Eligius 76.
Eustasius, Abt 65.
Excarpsus Cummeani 82. 89.
Exkommunikation 23. 29 f. 68. 93. 204 f. 208.

Fasten, verschiedene Grade 12 ff. 45. 66. 134 ff. Fastenordnung bei längerer Bußzeit 45 f. Feriae legitimae 46. 134.
Felix III. 68.
Finnian von Clonard 4.
Finnian von Maville 5.
Finsterwalder 2. 5. 6. 40. 69.
Flodoard von Reims 145.
Fontaines, Kloster 62. 64.
Fournier 5. 8. 63. 65. 76. 78. 79. 81. 88. 90.
Funk, F. X. 78.

Gallus 62.
Gennadius 98. 171.
Geißelung als Bußmittel 146 ff.
Geyer 160.
Gilbert von Limerick 229.
Gildas der Weise 8. 13. 14. 16. 23. 27. 29.
Godet 41.
Göller 169.
Gougaud 2. 4. 7. 14. 20. 21. 25. 27. 43. 58. 62.
Gratian 130. 145. 161. 175. 183.
Gregor I. 3. 111. 119. 120. 123. 146. 159. 185. 203. 205. 213. 223. 232.
Gregor II. 83. 92. 93. 122. 157. 180.
Gregor III. 94. 133.
Gregor VII. 89.
Gregor von Nyssa, Bußbriefe 7.
Gregor Thaumaturgus, Bußbriefe 7.
Gregor von Tours 137.

Haddan 3.
Haimo von Halberstadt 200. 214. 216.
Haito von Basel 139.
Halitgar von Cambrai (vgl. Paenitentiale „Romanum") 86. 98. 100. 114. 154. 159. 198. 200. 209.
Harnack 21.
Hauck 5. 58. 62. 64. 66. 71. 76. 78. 79. 113. 147. 211.
Hauptsünden, acht 22
Hausmann 144.
Hautkappe 108. 109.
Hefele 112. 113. 173. 176.
Heinrich von Susa 162. 163.
Herard von Tours 117. 126. 199.
Hieronymus 203. 204. 213 f.
Hildebold von Soissons 190. 192. 221 ff.
Hildebrand (Gregor VII.) 152.
Hinkmar von Reims 125. 128. 145. 187. 190 f. 192. 193. 218. 221 ff.
Hinschius 75. 78. 119. 123. 147.
Honorius III. 161.
v. Hörmann 40. 41. 42. 52. 78. 79. 80. 82. 83. 84. 87. 89. 94.
Hugo von St. Viktor 160. 161. 183.

Iren. Ihre Bedeutung fürs Abendland 58. 63. Ihr christlicher Idealismus 61 f. Missionseifer 61.
Irregularität auf Grund der öffentlichen Buße 10. 93. 157 f.
Isaak von Langres 129. 145. 147. 154. 155. 157. 203. 206. 210. 217. 220. 231.
Isidor von Sevilla 92. 158 f. 180. 192.
Ivo von Chartres 133. 145. 175.
Jecker 168.
Johann VIII. 140. 141. 156.
Johannes Archicantor 116.
Johann von Avranches 228 f.
Jonas von Bobbio 64.
Jonas von Orleans 95. 100. 175. 177. 178. 182. 186. 187.
Iudicium culparum = Canones Wallici 4. 11.

Karl der Große 127. 137. 138. 206.
Karl Martell 171.
Keltische Kirche 1 ff. Ihre Eigenart 7. 59. 70. „Keltische Gebräuche" 3. Osterfestzeit 43. 73. Keltische Tonsur 59. Sittlicher Zustand 20 f.
Klerikerbuße 10. 36. 37. 119.
Kober 144. 146.
Koeniger 125. 127. 152.
Kommunionempfang, Häufigkeit 175 ff.
Kraus 122.
Krusch 5. 211.
Kunstmann 39.
Kurtscheid 35. 101.
Kurze 193.

Laienbeicht 185 ff. 196.
Lambert von Le Mans 142.
Lanfranc 142. 224.
Langen, J. 144.
Laux 62.
Lea 11. 93. 200.
Leo I. 35. 68. 93. 157. 158. 171. 192. 210. 212. 217. 218.
Leo der Isaurier 122.
Libellus Scotorum 39. 40.
Liber ex lege Moysi 8. 63.
Loening 28. 75. 78.
Luxeuil, Kloster 62. 65.

Maassen 65. 75.
Mailoc, britischer Bischof in Spanien 59.
Martène 106. 174. 225. 228. 229.
Martin 5.
Methetius, britischer Bischof in Spanien 59.
Meyer, Kuno 19.
Mohlberg 116.
Mommsen 4.
Morin 6. 175.
Morinus 97. 98. 106. 109. 112. 129. 133. 136. 144. 157. 161. 163. 225 f. 228.
Morus, Thomas 3.
Müller, K. 194.

Nikolaus I. 59. 134. 139. 140. 156. 157.
Northumberland 2. „Discipulus Umbrensium" 2. 39.

Oakley, Th. P. 41.
Odo von Sully 202.
Olung, letzte 115. 222.
Ordo Romanus 41. 106. 116.
Origenes 195. 203. 206.
Oswald, König von Northumberland 3.
Otto von Bamberg 175.

Paenitentiale Arundel 78.
— Bedae 38. 41. 43 ff. 82. 89. 97. 107. 147. 148. 152.
— Bobiense 79. 83. 137.
— Burgundense 79. 137.
— Capitula iudiciorum 77. 84. 137.
— Casinense 78. 90. 104.
— Columbani 5. 13. 35. 64 ff. 71. 73. 75. 80 f. 184.
— Cummeani 5. 13. 14. 15. 16. 17. 19. 22. 23. 25 f. 28. 30. 32. 34. 35. 51. 93.
— Egberti 38. 41 f. 43 ff. 82. 97. 147. 148. 152.

Paenitentiale Floriacense 79. 81. 102. 106.
— Gallani Turonensis 174.
— Hubertense 79. 81.
— Martenianum 82. 84.
— Merseburgense 77. 79. 81. 82. 90. 104. 137.
— Parisiense 81.
— Pariense II 79.
— Pseudo-Bedae 43. 89. 104.
— Pseudo-Egberti 43. 173.
— von Morinus Egbert zugeeignet 112. 117.
— Pseudo-Theodori 82. 89.
— „Romanum" (6. Buch Halitgars) 77. 78. 80. 81. 86 ff. 94. 104. 150. 200.
— Sangallense simplex 79. 102.
— Sangallense tripartitum 77. 84. 94. 104. 137.
— Theodori 1 f. 5 f. 13. 29. 30. 32. 38 ff. 41. 43 ff. 69. 82. 89. 93. 94. 144.
— Vallicellanum I 77. 78. 79. 80. 82. 90. 94. 104. 151.
— Vallicellanum II 78. 90.
— Vindobonense 79. 81. 82. 160.
— Vinniai 4. 8. 12. 14. 15. 16. 17. 18. 22. 23. 29. 31. 32. 33. 35. 41. 65. 93. 94.

Paenitentia solemnis 161ff. Unterscheidung von der gewöhnlichen öffentlichen Buße 163. Entwicklung und Bedeutung dieser Unterscheidung 164 ff.
Palmatae 148. 152.
Paschasius Radbertus 214. 215.
Patricius 3. 4. 8. 37.
Paulinus von Aquileja 144.
Paulus Diaconus 206. 223.
Paulus, Nik. 139. 141. 142. 223. 224. 228. 231.
Petrus Damiani 136. 139. 145. 148. 150. 152.
Petrus Lombardus 161.
Petrus von Poitiers, Augustinerchorherr 161. 162.
Petrus von Poitiers, Lehrer an der Pariser Domschule 160. 161.
Pilgertum 137 ff. Seine Schattenseiten 138. Jurisdiktion des episcopus proprius über die Pilger 142 f. Jurisdiktionsschwierigkeit zwischen Papst und Bischöfen bezüglich der Rompilger 143.
Pippin 83. 93. 147.
Pirminius 168. 171. 188.
Pomerius 158.
Pontificale von Poitiers 107. 111. 117. 174. 230.
Pontificale Romanum 131.
Pseudo-Augustin (De vera et falsa paenitentia) 193 ff. 197. 203.
Pseudo-Alcuin 106. 109. 111. 174. 230.
Pseudo-Eligius 169. 211 ff. 214.
Pseudo-Isidor 99.
Quadragesimen, drei im Jahre 14. 46.

Rabanus Maurus 86. 96. 97. 98. 100. 138. 154. 158. 159. 186. 189 f. 193. 200. 203. 204. 214.
Raimund von Pennaforte 162. 163.
Rather von Verona 127. 200.
Redemptionen 18 ff. 50 ff. 82. 105. 150 ff. Kompositionssystem im keltischen Recht 11. Sklaven als Kompositionsobjekt 11. 29. Wergeld 11. 49 f. Redemptionsmittel und Redemptionssätze 52 ff. Redemption durch Geld 51. 56. 82. 149. 152, durch Schläge 53. 54. 148 f. 152 (vgl. unter Geißelung), durch Bestellen von Messen 54. 152. Sittliche Beurteilung 55 f.
Redemtus 192.
Regino von Prüm 89. 126. 130. 135. 138. 147. 148. 152. 155. 157. 158. 174. 175. 177. 202.
Rekonziliation 31 ff. 66. 71. 104. 198 ff. Ursprüngliche Bedeutung 206. Ihr Sinn bei der

Privatbuße 208 f. Ihr sakramentaler Charakter 226 ff. Ordentlicher Spender der Bischof 35. 198 f., der Priester 31 f. 34 f. 198 f. Keine Rekonziliation bei der Beicht bloß kleiner Sünden 33 f. 71. Schlüsselgewalt 199. Träger Bischof und Priester 199 ff. Diakon als Spender der Buße 104. 201 f. Inhalt der Schlüsselgewalt 203 ff. Ligare 203 f. Solvere 206 f. Rekonziliation unmittelbar nach der Beicht 112. 113, später 111. 114. 132. Wirksam durch das Gebet 219. Unterstützung dieser Wirkung durch andere 219 f. Keine besondere Rekonziliationsformel 218 f. Gleichzeitige Absolution mehrerer Büßer 228 f. Absolution ohne Verbindung mit der sakramentalen Beicht 221 f. Allgemeine Absolutionen 223 ff. Ihr Verhältnis zur sakramentalen Absolution 225 f. Aschermittwochs- und Gründonnerstagsabsolutionen 228 ff. Messe nach der Rekonziliation 110 f. 114. 219. Reconciliatio paenitentis ad mortem 115.
Restitution 48 ff. 66.
Riculf von Soissons 127. 132.
Robert von Flamesbury 161. 163.
Robert von Le Mans 224.
Rodulf von Bourges 86. 89. 96. 100.
Rodulf von Straßburg 141.

Sacramentarium Gelasianum 110. 114. 115. 116. 117. 121. 129. 217.
— Gregorianum 117. 118.
— Fuldense 106 f. 108. 110. 111. 113. 114. 117. 174. 230.
— Leonianum 117.
Salomon von Konstanz 141.
v. Scherer 78.
Schlüsselgewalt s. unter Rekonziliation.
Schmiß 2. 4. 5. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 51. 52. 64. 65. 67. 76. 77. 78. 79. 82. 83. 86. 89. 91. 94. 106. 107. 112. 113. 121. 122. 123. 130. 131. 137.
Schmoll 215.
Schnürer 58. 63.
v. Schubert 5. 41. 79.
Schwark 127.
Scoti 39.
Seckel 113.
Seebass 4. 5. 64.
Sendgerichte 127.
Silva-Tarouca 116.
Siricius, Papst 92. 123. 154. 158. 159.
Smaragdus 186. 203. 204. 214.
Statuta Bonifacii 112 f.
Statuta ecclesiae antiqua 6. 129.
Stephan II., Papst 92.
Stephan V. 142.
Stubbs, W. 3.
Summula fratris Conradi 161.
Superpositio 14. 19.
Synode von Aachen 802: 87.
— Aachen 817: 146.
— Aachen 837: 177.
— Aenham zwischen 1100 und 1116: 175.
— Agde 506: 122. 130. 154. 175.
— Ancyra 314: 6. 80.
— Aquilonalis Britanniae 4. 13. 16. 25. 41.
— Arles 554: 146.
— Arles 813: 95.
— Augsburg 952: 147.
— bayerische im 8. Jahrhundert 176. 192.
— Braga 675: 146.
— Chalon um 650: 75 f. 97. 169. 180. 188. 233.
— Chalon 813: 67. 84. 85. 87. 89. 95. 125. 138. 151. 176. 182 f.
— Clichy 626: 65.
— Cloveshove 747: 51. 57. 178.
— Compiègne 757: 83. 155.
— Diedenhofen 821: 155.
— Douci 874: 147. 158.

Synode von Elusa 551: 147.
— Epaon 517: 146.
— Fimes 881: 159.
— Gangra, Mitte des 4. Jahrhunderts 6. 80.
— Concilium Germanicum unter Bonifatius 742: 119. 123. 146. 147. 168. 188.
— Gran 1114: 175.
— Hippo 393: 98.
— Karthago 390: 198.
— 4. Laterankonzil 175. 232.
— Liftinä, unter Bonifatius 97.
— Limoges 1031: 143.
— Llandaff in Wales 560 (?): 12.
— London 1200: 202.
— Luci Victoriae 4. 6. 15. 16. 17. 40. 41.
— 2. Macon 585: 123. 147.
— Mainz 847: 97. 124. 138. 155. 205.
— Mainz 851: 99.
— Meaux 845: 155.
— Narbonne 589: 119. 146. 147.
— Neocäsarea 314—325: 6. 80.
— Nicäa 325: 6. 80.
— 1. Orleans 511: 154.
— Paris 829: 85. 87.
— 1. unter Patricius 16. 23. 31.
— Pavia 850: 198. 199.
— Poitiers 1280: 202.
— Reims 625 oder 630: 120.
— Reims 813: 84. 85. 95.
— Reims 923: 135. 151.
— Rouen 1231: 202.
— Seligenstadt 1022: 142.
— Soissons, 9. Jahrhundert 59.
— 3. Toledo 589: 60. 181. 182. 232.
— 4. Toledo 633: 59. 153.
— 6. Toledo 638: 120.
Synode 11. Toledo 675: 123.
— 12. Toledo 681: 154.
— 16. Toledo 693: 147.
— Tours 813: 84. 85. 87. 95. 121. 125. 175. 179.
— Tribur 895: 151.
— Troslé 909: 155.
— Vannes 465: 146.
— Verberie 753: 83.
— Worms 868: 134. 156.
— York 1195: 202.

Teetaert 180. 185. 186. 187. 189. 190. 191. 193. 197.
Tertullian 191. 199. 206.
Theodor von Canterbury 1 f. 5. 24. 38 ff.
Theodulf von Orleans 86. 96. 99. 100. 105. 111. 118. 124. 169. 173. 176. 177. 188. 230.
Thietmar von Merseburg 193.
Thomas von Aquin 158. 161. 162. 163. 165. 166. 197. 228. 237.
Toulouser Beichtordo 109. 117. 123. 124. 129. 131.

Vacandard 170. 175. 183. 199. 200. 211.
Vulfadus von Bourges 145.

Walafried Strabo 186. 200. 203. 204. 214. 216.
Wasserschleben 1. 4. 6. 11. 12. 21. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 49. 66. 67. 76. 77. 78. 81. 86. 89.
Watkins 75. 76. 182.
Werminghoff 117.
Wilson 116.

Zacharias, Papst 13. 94.
Zimmer, H. 58.
Zettinger 5. 77. 139.

BRESLAUER STUDIEN ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

(Neue Folge der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen begründet von Professor Dr. Max Sdralek)

Band I (1922)

J. Wittig: Des hl. Basilius d. G. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/75 im Anschluß an Isaias 1—16 . . . . . RM. 5.—

Band II (1922)

B. Altaner: Der heilige Dominikus Untersuchungen und Texte RM. 12.—

Band III (1924)

B. Altaner: Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte d. kirchlichen Unionen u. d. Mohammedaner- u. Heidenmission d. Mittelalters . RM. 10.—

Band IV (1926)

G. Dolezich: Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren (1293—1381) . . . . RM. 6.—

Band V (1926)

R. Schaffer: Andreas Stoß, Sohn des Veit Stoß und seine gegenreformatorische Tätigkeit RM. 7.80

Band VI (1926)

R. Reiße: Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Goerres (1776—1806) . . RM. 5.50

Band VII (1926)

F. Schmidtke: Die Japhetiten der biblischen Völkertafel RM. 4.50

Band VIII (1926)

Wilh. Jansen: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius: De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert RM. 15.—

Band IX (1927)

H. Jedin: Des Iohannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis (1525). Ein Beitrag zur Geschichte der vortridentinischen katholischen Theologie RM. 5.40

Band X (1928)

J. Stelzenberger: Die Mystik des Johannes Gerson . . RM. 5.—

Band XI (1929)

E. Laslowski: Beiträge zur Geschichte d. spätmittelalterlichen Ablaßwesens. Nach schlesischen Quellen mit neun urkundlichen Beilagen RM. 8.—

Band XII (1929)

H. Gies: Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann". Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der „Clavis pro theologia mystica" des Maximilian Sandäus . . . . . RM. 8.50

Band XIII (1929)

H. Doms: Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus. RM. 15.—

Band XIV (1929)

L. Müller: Der Kampf zwischen politischem Katholizismus und Bismarcks Politik im Spiegel der Schlesischen Volkszeitung. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchen-, Parteien- und Zeitungsgeschichte . . RM. 15.—

Band XV (1930)

I. Golega: Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum . . . RM. 10.—

Herzogliche Hofbuchdruckerei
Benjamin Krause, Sagan.

89873
265.613 d
P 841a
Poschmann, B.
Die abendländische kirchen-
busse im frühen mittelalter.
H.K. Lutge
JAN 31 37

265.613d
P 841a 89873